Der Triumph

der

Christlichen Philosophie

gegenüber der antichristlichen Weltanschauung

am Ende des XIX. Jahrhunderts.

Eine Festgabe zur Säcularwende

von

Msgr. Dr. Engelbert Lorenz Fischer,

Geheimer Kammerherr Sr. Heiligkeit des Papstes, Stadtpfarrer in Würzburg.

Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1900.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Der Triumph

der

Christlichen Philosophie

gegenüber der antichristlichen Weltanschauung

am Ende des XIX. Jahrhunderts.

Eine Festgabe zur Säcularwende

von

Msgr. Dr. Engelbert Lorenz Fischer,

Geheimer Kammerherr Sr. Heiligkeit des Papstes, Stadtpfarrer in Würzburg.

Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1900.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 12. Decembris 1899.

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. eccl. Can. cap. eccl. cathedr. Mogunt.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Alle Rechte vorbehalten.

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei, A.-G.

Vorwort.

Die äussere Veranlassung zu diesem Werk ist die Jubiläumsfeier der Jahrhundertwende. Die Aufgabe desselben ist bereits durch seinen Titel angezeigt: es soll gewissermassen eine Schlussabrechnung zwischen der christlichen und der antichristlichen Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts sein und dabei den wissenschaftlichen Nachweis von der Wahrheit der ersteren gegenüber der letzteren liefern, also eine Rechtfertigung der christlich-philosophischen Weltanschauung bieten. Als wissenschaftliches Denkmal, errichtet auf der Grenzscheide zwischen dem alten und dem neuen Jahrhundert, soll es die christlich-philosophische Forschung des 19. würdig abschliessen und die des 20., Basis und Richtung gebend, eröffnen.

Dass diese Aufgabe für den christlichen Standpunkt eine eminent zeitgemässe und wichtige ist, liegt auf der Hand. Denn gerade in dem nun scheidenden Jahrhundert wogte ein ungemein heftiger, hartnäckiger Kampf zwischen der christlichen und

der antichristlichen Weltauffassung, ein Kampf auf Leben und Tod, ein Kampf, dessen Schlachtruf der zweite deutsche Reichskanzler Graf von Caprivi im Jahre 1892 bündig in die Worte fasste: „Hie Christentum — hie Atheismus.“ Und während dieses Kampfes hat man schon öfters seitens der modernen Wissenschaft der christlichen Weltansicht die Totenglocke geläutet, hat sie für völlig abgethan und begraben erklärt.

Doch das war nur eine pure Einbildung, eine Halluzination; denn thatsächlich ist die christliche Philosophie nicht im Geringsten tot, sondern sie lebt und ist frisch und gesund. Ja sie steht sogar auf festeren Füssen als ihre stolze Gegnerin. Und dass dem wirklich so ist, wollen wir in diesem Werke für Alle, die Augen haben zu sehen, und gehörig Verstand, um richtig zu urteilen, in evidenter Weise zeigen, und damit den Triumph der christlichen Philosophie feiern.

Als ich diese Arbeit in Angriff nahm und einem meiner Bekannten davon Mitteilung machte, schrieb er mir zur Erwiderung die Worte des Dichters zurück:

„Gross ist der Kampf, den Du beginnst,
Und Grosses wird von Dir begehrt;
Heil Dir, erreichst Du, was Du sinnst!
Doch schon die Müh' ist ehrenwert [1]).“

In der That, nichts Geringes ist es, was ich hier

1) Euripides, Rhes. Act.

unternommen, und ich würde es nicht gewagt haben, mich dieser schwierigen Aufgabe zu unterziehen — zumal da meine Zeit schon durch die mir obliegenden Amtsgeschäfte so sehr in Anspruch genommen ist — wenn ich nicht bereits seit einem Vierteljahrhundert in der wissenschaftlichen Arena gestanden, unverdrossen mit den Waffen des Geistes den guten Kampf gekämpft und auch in der Geschichte der Philosophie, selbst von nicht-katholischer Seite, besondere Anerkennung gefunden hätte [1]). Ja ich kann sagen: die meisten grossen Probleme, um die es sich hier handelt, habe ich schon in einer Reihe von grösseren und kleineren Schriften eingehend bearbeitet, so dass ich bereits eine feste und breite Grundlage für dieses Werk geschaffen hatte. Sein Hauptgewicht liegt im II. Abschnitt, so dass diejenigen, welche für die erkenntnistheoretischen Fragen kein Interesse haben, sich sofort diesem zuwenden können.

Doch nicht nur die Quintessenz aus meinen bisherigen seit 25 Jahren gemachten philosophischen Forschungen bietet dieses Buch, sondern auch neue, bisher noch nicht veröffentlichte Gedanken und Beiträge zur Lösung der grossen Probleme, so dass ich auch hier dem Manne im Evangelium gleiche, qui profert de thesauro suo nova et vetera.

1) Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Teil III Bd 2, Berlin 1897 S. 193.

Was Andere als wissenschaftliche Wünsche, zeitgemässe Postulate und als durch die neuere Kultur gefordertes Programm des jetzigen katholischen Wissenschaftsbetriebes aufgestellt haben — das liegt hier als vollendete Thatsache vor. Und wer die ganze Summe eingehender scharfer Kritik, die Selbständigkeit und Mannigfaltigkeit der hier zur Lösung der schwersten Probleme entwickelten Gedanken zu würdigen weiss, wird nolens volens zugestehen müssen, dass von einer „geistigen Inferiorität" oder „Rückständigkeit" hier keine Rede sein kann. Im Gegenteil; denn hier wird keine blos negative Kritik der einzelnen gegnerischen Ansichten geboten, wie dies fast durchgängig sonst auf unserer Seite der Fall ist, was aber den denkenden Geist keineswegs befriedigt, sondern die verschiedenen grossen Probleme werden in p o s i t i v e r wissenschaftlicher Weise zu lösen gesucht. Was der englische Kardinal N e w m a n für die katholischen Gelehrten der Gegenwart als Forderung aufstellte: „Man muss wohl oder übel sich mit den neuen Problemen zurechtfinden; man muss der realistischen Wissenschaft mit ihrer ganzen erschreckenden Grösse Aug in Aug gegenübertreten," das habe ich seit Jahren gethan und thue es auch in diesem Werke — ohne Furcht und Zagen.

Dabei befolge ich dieselben methodischen Grundsätze wie in meiner bisherigen literarischen Thätig-

keit. Vor allem nämlich bemühe ich mich stets objektiv und gerecht gegen den Gegner zu sein; denn ich hasse die Ungerechtigkeit und blinde Parteilichkeit und anerkenne das Gute, wo immer ich es finde.

Und was die Darstellungsweise betrifft, so war von jeher mein oberster Grundsatz: wahr und klar zu sein. Ja die Wahrheit, so weit ich sie erkenne, klar und bündig wiederzugeben, so dass alle wissenschaftlich Gebildeten sie einsehen können, ist mein Hauptbestreben. Es wäre mir ja ein Leichtes, auf dem hohen Kothurn klingender Phrasen einher zu schreiten; aber mir ist die einfache solide Wahrheit viel lieber als das törichte Prunken mit hohlen schimmernden Redensarten, die den glänzenden Seifenblasen gleichen, welche im nächsten Augenblick zerplatzen. Ich war daher in den folgenden Abhandlungen stets darauf bedacht, die Beweise und Gegenbeweise so einleuchtend und fasslich zu geben als möglich. Dabei verfuhr ich durchweg „suaviter in modo“, schonend gegen die Person, jedoch „fortiter in re“, entschieden in den Prinzipien.

Und gerade in den Prinzipien liegt bei der modernen antichristlichen Weltanschauung ihre grösste Schwäche, wie ich im Folgenden klar zeigen werde. Zwar behandelt diese Weltansicht in ihrem übermütigem Stolze die christliche Philosophie mit sou-

veräner Verachtung und hält sich für den Ausbund der Weisheit. Aber wie wenig sie dazu berechtigt ist, kann man leicht aus diesem Werke ersehen, indem dasselbe zeigt, dass die moderne antichristliche Weltauffassung nur eine durch und durch hypothetische, unbewiesene Doktrin ist, da keiner ihrer Fundamentalsätze sei es durch die Erfahrung, sei es durch die Vernunft begründet erscheint. Sie steht deshalb auf thönernen Füssen, während die Weltanschauung der gegenwärtigen christlichen Philosophie, zumal in ihrer entwickelteren Phase, die hier zur Darstellung kommt, auf einem viel festeren Fundament ruht, was natürlich auch für die Religion und die Religionswissenschaft, sowie nicht minder für das öffentliche und private Leben von hohem Wert ist.

Ein neuerer Staatsmann hat einmal den Ausspruch gethan: „Am Schlusse des vorigen Jahrhunderts hat man die Menschen-Rechte proklamiert; ich erwarte, dass am Ende dieses Jahrhunderts die Rechte Gottes proklamiert werden.“ Nun das geschieht in diesem Buche wenigstens von der Zinne der christlichen Philosophie aus, indem darin gezeigt wird, dass trotz aller modernen Forschungen Gott in der Welterklärung nicht überflüssig geworden, sondern nach wie vor ein notwendiges Postulat der Vernunft und der unentbehrliche Schlussstein einer befriedigenden Weltanschauung ist.

Möge daher dieses Werk, welches die Summe der christlichen Philosophie nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung bietet, bei allen, die in den grossen Fragen des Daseins aufrichtig nach Wahrheit und Klarheit streben, eine günstige Aufnahme finden! Möge es ihnen ein freundlicher Begleiter sein aus dem alten in das neue Jahrhundert, zu dessen Inaugurationsfeier es verfasst wurde!

Würzburg, 5. December 1899.

Prälat Dr. Fischer.

Inhalt.

Seite

Vorwort . III

Einleitung.

1. Die Aufgabe der Philosophie überhaupt 1
2. Die christliche Philosophie und deren Hauptentwicklungsstufen . 6

Erster Abschnitt.

Erkenntnistheoretische Grundlegung.

A. Der Idealismus.

I. Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Idealismus“ . 19
II. Das Grundprinzip des erkenntnistheorethischen Idealismus 21
III. Kritik des idealistischen Grundprinzips 25
IV. Prüfung der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien 31
V. Die Relativität der Sinneswahrnehmungen kein Beweis für deren absolute Subjektivität 34
VI. Weitere Gründe gegen den Idealismus 36

B. Der Realismus.

VII. Der positivistische Realismus A. Comte's 38
VIII. Der Semirealismus J. H. v. Kirchmann's 40
IX. Der transcendentale Realismus E. v. Hartmann's 46
X. Der extreme Realismus 51
XI. Der Ideal-Realismus 58
XII. Der kritische Realismus
1. Der Begriff der Erkenntnis 69
2. Die innere Wahrnehmung und ihre Bedeutung für die Erkenntnis . 73
3. Die äussere Wahrnehmung und ihre Bedeutung für die Erkenntnis . 78
4. Das logisch-kritische Denken und seine Bedeutung für die Erkenntnis 96

Seite

Zweiter Abschnitt.

Die moderne antichristliche Weltanschauung im Kampfe mit der christlichen Philosophie.

I. Die Grundzüge der modernen antichristlichen Weltanschauung 111
II. Ist der Stoff das absolute Sein des Alls? 123
III. Ist die Welt ewig oder zeitlich? unendlich oder endlich? 137
IV. Bildung oder Schöpfung? Natur und Übernatur. Naturgesetz und Wunder 146
V. Der Urzustand der Welt 165
VI. Die Entstehung der Weltkörper 173
VII. Der Ursprung des Lebens.
1. Die Hypothese der Urzeugung 185
2. Die kosmozoische Hypothese 201
3. Die kosmorganische Hypothese 215
4. Die Prädispositions-Hypothese 210
VIII. Die Entwicklung des Lebens.
1. Darstellung und Kritik des Darwinismus 219
2. Die Prädispositionstheorie 237
IX. Die Abstammung des Menschen.
1. Die analoge Körperkonstitution bei Mensch und Tier 244
2. Die embryonale Entwicklung des Menschen 253
3. Die rudimentären Bildungen beim Menschen 258
4. Die paläontologischen Forschungsergebnisse 265
5. Das Seelenleben bei Tier und Mensch 283
6. Die erste Entstehung des Menschen nach der jetzigen christlichen Philosophie 301
X. Der Urzustand des Menschen 313
XI. Die menschliche Willensfreiheit.
1. Die Einwände der modernen antichristlichen Philosophie dagegen 325
2. Die Gründe der modernen christlichen Philosophie dafür 343
XII. Das Grundwesen aller Dinge 358
XIII. Das absolute Sein: Gott 377
XIV. Die Bedeutsamkeit des Prinzips der Vernunft-Energie.
1. Seine Wichtigkeit für die Lösung der philosophischen Hauptfragen 384
2. Die Stellung des Vernunftenergie-Prinzips in der Geschichte der Philosophie 393

Verzeichnis
der in diesem Werke citierten Autoren.

(Die mit * versehenen wurden besonders berücksichtigt.)

*Augustinus, De gen. ad lit. — De gen. c. Manich.

Balmes J., Die Fundamente der Philosophie; deutsche Ausg. 1885.

Baumann J., Philosophie als Orientierung über die Welt. 1872.

Bischoff Th., Über die Verschiedenheit der Schädelbildung, 1867. — Grosshirnwindungen des Menschen, 1868.

Blake, American Naturalist.

Braubach W., Religion, Moral und Philosophie der Darwin'schen Artlehre, 1869.

Braun C., Über Kosmogonie vom Standpunkt christl. Wissenschaft, 1889.

Brehm, Tierleben, 1880.

Broca, Sur les crânes et ossements des Eyzies.

Buckland, Reliquiae Dilnoianae, 1822.

Büchner L., Kraft und Stoff; 7. Aufl. — Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie, 1868.

Burmeister, Geschichte der Schöpfung.

Clausius, Über den 2. Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie, 1867.

*Comte A., Cours de Philosophie positive. Paris. 1842.

Credner, Elemente der Geologie.

Cuvier, Ossements fossils; vol. IV.

*Darwin Ch., Über die Entstehung der Arten im Tier- und Planzenreich. — Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl, Deutsch 2. A. 1871. — Über das Variieren der Tiere und Pflanzen im Zustande der Domestication.

Dawkins, Cave Hunting; deutsche Ausg. von Spengel 1876.

Dawson J. W., Natur und Bibel; deutsche Ausg. 1877.

Didion C., Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien kritisch beleuchtet, 1896.
Du Bois-Reymond E., Über die Grenzen des Naturerkennens.
Dühring E., Cursus der Philosophie, 1875.
Duilhé de Saint-Projet, Apologie des Christentums; deutsche Ausg. von C. Braig 1889.
Dupont, L'Homme pendant les âges de la pierre, 1873.
Engelmann, Zeitschrift für Zoologie, 1862. Bd. XI.
Eucken R., Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit, 1888.
Euler, Briefe an eine deutsche Fürstin.
Fechner Th., Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen, 1873.
Fick A., Die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung, 1869. — Die Welt als Vorstellung, 1870.
Geoffroy St. Hilaire, Histoire natur. des Mammifères, 1824.
Glossner, Jahrbuch der Philosophie von Commer, Bd. II.
Gonzalez, Die Philosophie des hl. Thomas v. A.; deutsche Ausg. 1885.
Gosselet, Revue scientifique, 1879.
*Gutberlet C., Logik und Erkenntnistheorie, 1882. — Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1888. — Der mechanische Monismus, 1893. — Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung, 1896.
*Häckel E., Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft; 2. A. 1893.
Haffner P., Grundlinien der Philosophie, 1881.
Hagemann G., Logik und Noetik, 1870.
Harms F., Abhandlungen zur systematischen Philosophie.
*Hartmann E. von, Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 1875. — J. H. v. Kirchmann's Erkenntnistheoretischer Realismus, 1875. — Wahrheit und Irrtum im Darwinismus, 1875.
Helmholtz H., Physiologische Optik, 1871. — Die Thatsachen in der Wahrnehmung, 1878.
Henle J., Anthropologische Vorträge, 1876.
*Hertling G. v., Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, 1875.
Hörnes R., Paläozoologie.
Huber J., Studien, 1867.

Huxley H., Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur, deutsch 1863.
Janet P., Le Materialisme contemp. en Allem., deutsch 1866. — Les causes finales, Paris 1877.
Kant J., Kritik der reinen Vernunft. — Prolegomena.
*Kirchmann J. H. v., Die Lehre vom Wissen, 2. A. — Prinzip des Realismus 1875.
Kneib Ph., Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit, 1898.
Lagneaux, Prähistor. Congress zu Brüssel, 1872.
Lange A., Geschichte des Materialismus.
Laplace, System der Welt.
Lartet et Christy, Reliquiae Aquitanicae. — Cavernes du Périgord, Revue Archéol., 1864.
Laycock, On a general law of vital periodicity; Brit. Assoc. 1842.
Le Hon, L'Homme fossile, 1867.
Leo XIII., Encyclika Aeterni Patris, 1879.
Leukart, Die menschlichen Parasiten, 1863.
Liebmann O., Kant und die Epigonen, 1865. — Zur Analysis der Wirklichkeit, 1888.
Littré E., Parole de Philosophie positive, 1859. — La Philosophie positive.
Lorenzelli B., Philosophiae theoreticae Institutiones, 1896.
Lotze H., Metaphysik, 1879.
Lubbock J., Prehistoric Times, London 1865.
Lucae, Affen- und Menschenschädel im Bau und Wachstum begriffen; Arch. f. Anthropol. 1873 Bd. VI.
Ludwig, Lehrbuch der Physiologie des Menschen.
Mach F. J., Die Willensfreiheit des Menschen, 1894.
Mantel E., Professor Häckel's natürliche Entstehung des Menschen, 1883.
Maxwell J. C., Substance and Motion; deutsche Ausgabe von Fleischl 1881.
Mayr G., Die Gesetzmässigkeit im Gesellschaftsleben.
Mercier, La définition philosophique de la vie, 1898.
Merk C., Mitteilungen der antiquar. Gesellschaft in Zürich, 1875.
Mill J. St., A. Comte and positivisme, 1861. — System der deduktiven und induktiven Logik, 1877.
Moleschott, Der Kreislauf des Lebens, 3. Aufl.
Müller E., Natur und Wunder, 1892.
Müller Joh., Physiologie, 1840.

Newton J., Mathematische Prinzipien, 1726.
Pasteur L., Les corpuscules organisées repandus dans l'atmosphère, 1862. Annal. chim. et phys. t. 64.
Paulsen Fr., System der Ethik,' 1889.
Pawlicki, A. Fouillée's neue Theorie der Ideenkräfte, 1893.
*Pesch T., Das Weltphänomen, 1881.
Platon, Theätet.
Pressencé E. v., Les Origines; deutsche Ausg. 1884.
Preyer W., Naturwissenschaftl. Thatsachen und Probleme, 1880.
Pruner-Bey, Comptes rendus du Congrès antéhistor. de Paris en 1867.
Quatrefages, Rapport sur les progrès de l'Anthropol. 1867.
Raich M., Augustinus u. d. mosaiische Schöpfungsbericht, 1889
Ranke J., Der Mensch, 2. A.
Rée P., Die Illusion der Willensfreiheit, 1885.
Rengger, Naturgeschichte der Säugetiere von Paraguay, 1830.
Rickert H., Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892.
Riehl A., Philos. Kriticismus, 1887.
Rivière, Découverte d'une squelette humaine de l'époque paléolithique etc., 1873.
Rosenthal J., Allgemeine Physiologie der Muskeln u. Nerven.
Rougemont F. v., Der Urmensch, 1870.
Schaaffhausen, Compte rendu du Congrès de Bruxelles 1872.
Schaarschmidt C., Zur Widerlegung des Determinismus; Philos. Monatshefte, 1884.
Schell H., Apologetik 1896.
Schmerling, Recherches sur les ossements fossils etc. 1833.
Schmid A. v., Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus, 1862. — Erkenntnislehre, 1890.
Schmidt J., Zur Urgeschichte Nordamerikas; Arch. f. Anthrop. 1872.
Schopenhauer A., Die beiden Grundprobleme der Ethik; 2. A. 1860.
Schuppe H., Erkenntnistheoretische Logik, 1878.
Secchi A., Die Einheit der Naturkräfte, deutsche Ausgabe von Schulze, 1876. — Die Grösse der Schöpfung, deutsche Ausg. v. Güttler, 1882.
Siebold, Über die Parasiten, Wagners Handwörterbuch der Physiologie, II.
Simar Th., Dogmatik, 1880.
Sommer H., Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit, 2. A. 1885.

Spencer H., Die Grundlagen der Philosophie, deutsche A. 1875.
Spiker G., Der Kampf zweier Weltanschauungen, 1898.
Spiller Th., Naturwissenschaftl. Streifzüge, 1873.
Steenstrup, Über den Generationswechsel.
Stein F. J. v., Historisch-kritische Darstellung der pathol. Moralprinzipien, 2. Ausg. 1879.
Stöckl A., Geschichte der neueren Philosophie, 1883.
*Strauss D. F., Der alte und der neue Glaube; 9. A. 1877.
Thomas v. A., Quaest. disput. de ver. — Summa c. Gent.
Topinard, Anthropologie, deutsche Ausg. 1888.
Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Geschichte d. Philos., 1897.
Ulrici H., Gott und die Natur, 2. A. 1866.
Uphues G., Über die Erinnerung, 1889.
Virchow R., Die Urbevölkerung Europas, 1873. — Über Wunder; Tagblatt d. 47. Vers. d. deutsch. Naturforscher und Ärzte, 1874. — Die Freiheit der Wissenschaft.
Vogt K., Mémoires sur les Microcephales, 1867.
Volkelt J., Erfahrung und Denken, 1886.
Vulpian, Leçon sur la Physiologie, 1866.
Wagner Ad., Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen vom Standpunkt der Statistik.
Wallace R., Essays.
Wigand A., Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit, 1878. — Der Darwinismus u. d. Naturforsch. Newtons u. Cuviers, 1874.
Wieser J., Mensch und Tier, 1875.
Windelband W., Präludien, 1884.
Witte J. H., Wesen der Seele, 1888.
Würtz, Atomenlehre.
Wundt W., Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung, 1862. — Logik, 1880. — System der Philosophie, 1889.

Einleitung.

I. Die Aufgabe der Philosophie überhaupt.

Philosophie! — Dieses Wort, so häufig gebraucht und doch so selten genau erfasst. Ja man kann unter hundert Gebildeten, die sich schon oft dieses Ausdruckes bedient haben, Umfrage halten, was denn darunter zu verstehen sei, und man wird keine zehn finden, die eine klare und genügende Antwort darauf geben können. Kein Wunder! sind doch die Philosophen selbst vielfach darüber nicht im Reinen. Denn was wird nicht Alles unter dieser Etikette dem Publikum geboten! Die wahnsinnigsten Einfälle und die närrischsten Ansichten kommen als tief-philosophische Gedanken nicht selten zu Markt. Deshalb ist es wohl am Platze, die nichtfachmännischen Leser dieses Buches — denn auch für solche ist es geschrieben — zunächst darüber kurz zu orientieren, was unter Philosophie im allgemeinen zu verstehen sei.

Fassen wir vorerst den Namen dieser Wissenschaft ins Auge, so besagt derselbe: „Liebe zur Weisheit.“ Dieser Name für unsere Wissenschaft soll von Pythagoras herrühren. So berichten wenigstens Cicero, Diogenes Laërtius u. A. Ob diese Angabe geschichtlich richtig, ist ungewiss. Aber es mag dem sein wie immer, so viel ist sicher, dass der Name

„Philosophie“ einen tiefen Wahrheitsgehalt in sich schliesst. Wie so?

Vor allem liegt darin der Gedanke, dass die Philosophie *keine vollendete, fix und fertige* Wissenschaft ist. Das war sie nicht in der Altzeit, das war sie nicht im Mittelalter, und das ist sie heute noch nicht. Denn kein Philosoph kann sich bis jetzt mit Recht rühmen, dass er die *ganze* Wahrheit und Weisheit erfasst, dass er *alle* philosophischen Fragen gelöst habe. Und das wird auch keinem in der Zukunft völlig gelingen. Denn die Welt und das Leben bieten der Philosophie so tiefe und schwierige Probleme, dass der Menschengeist, auch wenn er noch so weit fortschreitet, doch nie sie *ganz* aufhellen wird. Wir sollen wohl mit aller Energie danach streben und der Wahrheit mehr und mehr nahe kommen, aber sie *vollständig* erfassen werden wir nicht. Denn die Wahrheit ist *unendlich*, und der *endliche* Geist wird sie deshalb nie ganz erschöpfen, da das Endliche das Unendliche nicht umfassen kann. Es bleibt sonach für unser Wahrheitsstreben immer noch Raum genug zu geistigen Eroberungen und damit ein Reiz und Antrieb zur Forschung. Denn gerade das *nur teilweise* Sichtbare, das Verschleierte übt auf den Menschen eine besondere Anziehungskraft aus. Das gilt nicht nur in körperlicher Beziehung, sondern auch in geistiger.

Doch die Philosophie ist nicht blos die Liebe oder das Streben nach *Wahrheit*, sondern, wie ihr Name sagt, nach *Weisheit*. Wie? Besteht denn zwischen beiden ein Unterschied? Gewiss. Denn der Begriff der Weisheit enthält etwas mehr als der der Wahrheit. Was meint man doch, wenn man sagt: Dies ist ein weiser Mann? Versteht man etwa darunter einen Mann mit vielen wissenschaftlichen Kenntnissen? Nein;

denn einen solchen nennt man einen Gelehrten. Aber nicht jeder Gelehrte ist ein Weiser. Unter einem Weisen versteht man vielmehr gewöhnlich denjenigen, der in seinen Urteilen nicht an der Oberfläche der Dinge und Verhältnisse hängen bleibt, sondern ihnen auf den Grund zu gehen sucht, ihren tieferen ursächlichen Zusammenhang erfasst und darum auch für das praktische Leben mit Rat und That beistehen kann. Der Weise bleibt also bei der Betrachtung der Dinge nicht gleichsam bei deren Façade stehen, sondern dringt tiefer in sie ein und sucht sie womöglich auf ihren letzten, oder besser gesagt, ersten Grund zurückzuführen. Der Weise begnügt sich daher auch nicht mit dem Einzelnen, sondern geht auf das Ganze; er hängt nicht am Vorübergehenden und Unbedeutenden, sondern er will das Beständige, das Wertvolle, das Wesentliche erfassen.

Daraus lässt sich nun der Begriff der Philosophie leicht entwickeln. Denn ist die Philosophie die Liebe oder das Streben nach Weisheit, dann muss sie auf das Wesen und die letzten, beziehungsweise ersten Gründe der Dinge gerichtet sein. Kurz, sie ist die Forschung nach den Prinzipien des Wirklichen. Das ist die bündigste und zugleich umfassendste Definition der Philosophie.

Daraus geht hervor, dass das Feld der Philosophie, wenigstens der Möglichkeit nach, ein sehr weites ist; denn alles Wirkliche, was der Mensch mit seinem Geiste erreichen kann, kann philosophisch, d. h. in seinen tieferen Gründen, betrachtet werden. Es gehören deshalb zur Philosophie nicht nur die gewöhnlichen Fächer, die man herkömmlicher Weise dazu rechnet, wie Logik, Erkenntnistheorie, Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie und Ethik, sondern es

gibt auch eine Philosophie der Sprache, der Geschichte, des Rechts, der Gesellschaft, der Religion, des Schönen u. s. w.

Die Philosophie ist daher, zum Unterschied von den Spezialwissenschaften, die Universalwissenschaft; sie soll uns im Ganzen ein allgemeines Weltbild geben, auf Grund der Einzelwissenschaften. Letztere dienen also der Philosophie als Fundament, ohne welches sie in der Luft hängen würde und in Phantasterei ausartet. Ihrer Idee nach ist darum die Philosophie die Krone der Wissenschaften.

Hieraus ergibt sich die grosse Wichtigkeit der Philosophie für die Geistesbildung. Soll nämlich die letztere gründlich, harmonisch und allseitig sein, dann ist hierzu ein tüchtiges Studium der Philosophie unerlässlich. Denn wer sich nur mit einer oder der andern Fachwissenschaft befasst, muss einseitig bleiben und seine Bildung ist unvollendet. So kann ja Einer ohne philosophische Studien beispielsweise wohl ein praktischer Mediziner, oder ein trefflicher Chemiker, oder ein sprachkundiger Philologe, oder ein paragraphenfester Jurist u. s. w. sein oder werden, aber der allgemeine Geistesblick geht ihm ab, die Schale der Einseitigkeit hängt ihm immer auf dem Rücken und in den höchsten und wichtigsten Fragen des Daseins wird er stets entweder ein Ignorant oder doch sehr unbeholfen und unklar sein.

Darum waren auch von jeher gerade die bedeutendsten und genialsten Geister Philosophen oder doch wenigstens philosophisch gebildete Leute. Hierfür ist vor allem das ganze Altertum ein beredter Zeuge. Denn alle grossen Männer der antiken Welt — auch die Dichter und die Staatsmänner nicht ausgenommen — befassten sich eingehend mit Philosophie und man

setzte einen besonderen Stolz hinein, den Philosophenmantel um die Schulter zu legen.

Aber auch im Mittelalter, in dem die Wissenschaft fast ausschliesslich in den Händen der Theologen sich befand, stand die Philosophie in hohem Ansehen. Damals gab es keinen einzigen hervorragenden Theologen, der nicht in der Philosophie tüchtig geschult gewesen wäre. Was wäre denn auch die Theologie, speziell die Apologetik und Dogmatik, ohne Philosophie! Gerade das eigentlich Wissenschaftliche in der Theologie ist ein Stück Philosophie. Man nehme alle philosophischen Elemente aus der Theologie hinweg, — und man hat ihr gleichsam die Seele aus dem Leibe gerissen.

Nicht minder nimmt auch in der Geisteskultur der Neuzeit die Philosophie eine bedeutende Stelle ein. Denn alle hervorragenden Köpfe der neueren Äera pflegten sie mit Hingebung. Ich weise nur hin auf Bacon von Verulam, Descartes, Malebranche, Spinoza, Galilei, Kepler, Newton, Leibnitz, Friedrich II., Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller u. s. w.

Erst anfangs der vierziger Jahre unseres Jahrhunderts fing man an, die Philosophie geringschätzig zu behandeln und wandten sich viele von ihr ab. Daran war einerseits die damalige Philosophie selbst schuld, indem sie, besonders im Hegel'schen System, in unfruchtbare und unverdauliche Speculationen ausartete, andererseits trug dazu bei der ausserordentliche Aufschwung der Naturwissenschaften. Denn diese lenkten nun das meiste Interesse der Geister vornehmlich auf sich. Die Rollen wurden also abermals gewechselt: was einst im klassischen Altertum die Philosophie, was sodann im Mittelalter die Theologie war, das wurde in der modernen Zeit die Naturforschung.

Freilich auf die Dauer liess sich der philosophische Trieb nicht unterdrücken, sondern alsbald erwachte er wieder, und diesmal sogar in den bedeutendsten Naturforschern unserer Zeit selbst. Denn die blosse Detailforschung, die blosse Anhäufung von wissenschaftlichem Material befriedigte auch sie nicht für immer. Fühlten sie doch recht wohl die Wahrheit des Goethe'schen Wortes:

Du hast die Theile in Deiner Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band.

Deshalb näherten sich gerade die ersten Repräsentanten der modernen Naturforschung wieder der geächteten und bisher als Aschenbrödel behandelten Philosophie, wie z. B. K. E. von Baer, Darwin, Tyndall, E. du Bois Reymond, Claude Bernard, Helmholtz, Virchow, Fechner, Häckel, A. Fick, Rindfleisch u. A. Denn sowohl das tiefere Kausalitäts- als das mächtige Einheitsbedürfnis der Vernunft heischt Befriedigung und drängt über die bloss erfahrungsmässigen Detailforschungen hinaus zu einer prinzipiellen einheitlichen Weltanschauung. Und diese zu bieten, ist eben die höchste Aufgabe der Philosophie überhaupt.

II. Die christliche Philosophie und deren Hauptentwicklungsstufen.

Was nun speziell die christliche Philosophie betrifft, so hat sie zwar dieselbe Aufgabe und dieselbe Methode wie die Philosophie überhaupt, nur im Resultat der Forschung liegt der Unterschied von ihrem Gegensatz. Christlich nämlich heisst sie deshalb, weil und sofern sie in ihren Ergebnissen mit den Grundsätzen des Christentums übereinstimmt.

Zum besseren Verständnis dieses ist zu beachten, dass das Christentum zwei Klassen von Wahrheiten in sich schliesst: natürliche und übernatürliche. Zu den ersteren zählt man jene, welche durch die natürlichen Kräfte der menschlichen Vernunft erfasst werden können, während die übernatürlichen Wahrheiten diejenigen sind, welche über den Horizont unseres Geistes hinausgehen, so dass wir dieselben weder von selbst entdecken, noch, wenn sie uns geoffenbart werden, ganz verstehen können.

Mit der letzteren Klasse von christlichen Wahrheiten, die man auch Mysterien nennt, hat sich die Philosophie als solche nicht zu befassen; denn diese bilden den speziellen Gegenstand der Theologie. Wohl aber kann die erstere Klasse oder die natürlichen Wahrheiten des Christentums in den Bereich der philosophischen Untersuchung gezogen werden, und wenn ihr Resultat mit den entsprechenden christlichen Ideen übereinstimmt, dann kommt einer solchen Philosophie das Prädikat „christlich" zu.

Der Unterschied zwischen christlicher und nichtchristlicher Philosophie liegt also weder in den Problemen, noch in der Methode, sondern nur im Ergebnis der Forschung.

Aus dem Gesagten ergiebt sich das Verhältnis der christlichen Philosophie zur Theologie. Und dieses besteht nicht in der Abhängigkeit der einen von der anderen, sondern in der Selbständigkeit beider auf ihrem zuständigen Gebiete. Man sucht nämlich auf gegnerischer Seite die christliche Philosophie sehr häufig dadurch zu verdächtigen und in Misskredit zu bringen, dass man sagt, dieselbe sei nicht frei, sondern nur eine Magd der Theologie. Darauf erwidern wir: das mag sie bei einzelnen ihrer Vertreter sein, aber das ist sie nicht bei allen

und nicht ihrer Idee nach. Sondern von Rechts wegen ist die christliche Philosophie ebenso wie die nichtchristliche in ihrem Verfahren derart selbständig, dass sie in ihrem Bereich keine fremden Befehle annimmt.

Das wird heutzutage auch auf streng kirchlicher Seite unbedenklich anerkannt. So sagt z. B. Hagemann: „Die Philosophie ist eine durchaus selbständige Wissenschaft, welche ihr eigenes Objekt und ihre eigenen Prinzipien hat. Sie hat keinen Satz, keinen Begriff als den ihrigen anzuerkennen, den sie nicht aus ihren Prinzipien denknotwendig entwickeln kann [1].“

Sogar der eifrige Scholastiker Albert Stöckl bemerkt: „Frohschammer sagt, die Wissenschaft, in specie die Philosophie, habe ihre eigenen Prinzipien, ihre eigene Methode und ihren eigenen Gegenstand, und Niemand habe ihr diese Dinge zu diktieren. Das ist sehr wahr, und der kirchlichen Autorität ist es nie eingefallen, der Philosophie ihr Prinzip, ihre Methode und ihren Gegenstand zu diktieren [2].“

Auch Bischof Haffner in Mainz betont: „Quelle der philosophischen Erkenntnis ist die Vernunft mit allen ihren natürlichen Kräften, in voller Harmonie, aber nur diese allein. Die Philosophie darf keinen Satz als den ihrigen aufstellen, den sie nicht aus Prinzipien der Erfahrung oder der Vernunft mit Evidenz zu erweisen vermag. Nur als Vernunftwissenschaft hat sie Wert für sich wie für den Glauben [3].“

1) G. Hagemann, Logik und Noëtik, 1870 S. 5.

2) Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie; 1883 Bd. II S. 421.

3) Haffner, Grundlinien der Philosophie, 1881; Franz Kirchheim in Mainz, Bd. I S. 238.

In der That, die Selbständigkeit der christlichen Philosophie liegt nicht nur in ihrem eigenen Interesse, sondern auch selbst im Interesse der christlichen Religion und Theologie. Wie so? Denn wenn die Theologie auf die Philosophie sich stützen will, um durch dieselbe die Vernünftigkeit ihres Gegenstandes darzuthun, dann muss sie doch die Philosophie sich auf ihren eigenen Prinzipien erst bilden und aufbauen lassen. Wenn nicht, wenn die Theologie durch eine beständige Einmischung in die Philosophie an dem Aufbau der letzteren mitarbeitet, dann stützt sie sich ja auf sich selbst, auf ihr eigenes Werk und gerät dadurch in einen offenbaren Zirkel des Beweisverfahrens, indem sie sich durch sich selbst zu begründen sucht. Folglich liegt es im eigenen Interesse der Theologie, die Selbständigkeit der Philosophie in ihrer zuständigen Sphäre anzuerkennen und zu wahren [1]).

Freilich kann die Freiheit und Selbständigkeit der christlichen Philosophie keine absolute oder zügellose sein; denn das würde sie, statt zu ihrem Ziele, zum geraden Gegenteil führen. Übrigens gilt dieses nicht blos für die christliche Philosophie allein, sondern für jede Wissenschaft ohne Ausnahme. Das mögen jene beachten, die da für die Wissenschaft völlige Freiheit beanspruchen. Das ist eine übertriebene und verkehrte Forderung. Denn jede Wissenschaft hat ihre naturgemässen Schranken, die sie nicht ungestraft überschreiten darf; und diese Schranken sind die Gesetze der Logik oder des vernünftigen Denkens und die Realität der Thatsachen, die sie erforschen will.

1) Vgl. meine „Grundfragen der Erkenntnistheorie; Kritik der bisherigen erkenntnistheoretischen Standpunkte und Grundlegung des kritischen Realismus"; Mainz, Kirchheim 1887 S. 24.

Diese beiden Schranken muss jede Wissenschaft respektieren, wenn sie nicht in die Irre gehen soll. Folglich ist es eine Torheit, wenn man für die Wissenschaft absolute Freiheit verlangt. Diese wäre, wenn man sie ihr einräumen würde, ihr sicherer Untergang.

Eine dritte Schranke bildet sodann unter Umständen auch die religiöse Überzeugung; nämlich da, wo eine solche vorhanden ist. Ist man z. B. nach vorausgegangener wissenschaftlicher Prüfung oder aus sonstigen Gründen von der Wahrheit des Christentums durchdrungen, dann darf und kann man sich in seinem Philosophieren nicht in offenbaren Gegensatz zu demselben setzen; denn sonst würde man in Widerspruch mit sich selbst geraten. Ist es doch durchaus ungereimt, etwas vom religiösen Standpunkte aus für wahr und vom philosophischen für falsch zu halten. Als ob es zweierlei Wahrheiten gäbe! Da heisst es vielmehr: entweder — oder!

Ist man also von der Wahrheit der christlichen Lehre aus irgend welchen Gründen wirklich überzeugt und stimmt das Ergebnis seiner philosophischen Forschung in einem oder dem anderen Punkte nicht damit überein, dann bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, dass man sich in diesem Falle in seiner Spekulation geirrt habe, und dass daher die Frage von neuem zu untersuchen sei.

Dies ist der einzig richtige Standpunkt des Philosophen; denn auf diese Weise wird sowohl die relative Selbständigkeit der philosophischen Untersuchung als auch dessen religiöse Überzeugung gewahrt. Und dass beide recht wohl mit einander vereinbar sind, lehrt die Geschichte, indem sie zeigt, dass es schon eine ganze Reihe von bedeutenden Philosophen und Naturforschern gegeben hat, die sowohl hervorragende Män-

ner der Wissenschaft als überzeugungsvolle Christen waren.

Allerdings hatte man nicht von jeher eine derartige Auffassung von dem Verhältnis der christlichen Philosophie zur Theologie. Früher dachte man sich die Sache anders. So galt im Mittelalter die christliche Theologie als die Herrin, und die Philosophie als deren Magd. Darum betrachtete man damals es als die Hauptaufgabe der letzteren, der ersteren als Mittel zur Verteidigung, Aufhellung und wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Lehre zu dienen [1]). Da wurde deshalb die Philosophie nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel zum Zweck behandelt. Der Grund hierfür lag in den damaligen Zeitverhältnissen, indem die Theologie die Hegemonie über alle Wissenschaften, und darum auch über die Philosophie inne hatte.

Im Laufe der letzten Jahrhunderte aber haben sich die Verhältnisse auf allen Gebieten bedeutend geändert. Und so ist auch die christliche Philosophie mit der Zeit fortgeschritten. Und zwar lassen sich in der Geschichte ihrer Entwicklung drei Hauptstufen unterscheiden: die patristische, die scholastische und die kritisch-realistische Phase. Die erstere war die Philosophie der Kirchenväter oder Altzeit, die zweite die der mittelalterlichen Theologen und die dritte ist die der Neuzeit. In der ersteren herrschte der Platonismus, in der zweiten der Aristotelismus und in der dritten ist der kritische Realismus vorwiegend.

Die patristische Philosophie gipfelte in S. Augusti-

1) Vgl. Msgr. Lorenzelli, Philosophiae theoreticae Institutiones. Ed. II. Roma 1896 vol. I p. 11.

nus, der ihr vorzüglichster Vertreter war; die scholastische fand ihren Höhepunkt in S. *Thomas von Aquin*, dem hellsten Gestirn der Wissenschaft des Mittelalters; und die neuere christliche Philosophie ist noch in der Entwicklung begriffen.

„Kritisch-realistisch“ haben wir die moderne christliche Philosophie genannt, nicht nur weil wir in der Erkenntnistheorie den „kritischen Realismus“ als den zutreffendsten Standpunkt betrachten, sondern noch mehr, weil wir es als die *Hauptaufgabe* der neuzeitlichen christlichen Philosophie ansehen, einerseits vorzüglich die *realen*, positiven Wissenschaften der Gegenwart, nämlich die Natur- und Geschichtsforschungen, welche in unserer Zeit die erste Rolle spielen, ins Auge zu fassen, und andrerseits deren Ergebnisse einer genauen philosophischen d. h. prinzipiellen *Kritik* zu unterziehen.

Was nun das *gegenseitige Verhältnis* dieser drei Hauptstufen der christlichen Philosophie betrifft, so stehen sie nicht in prinzipiellem Gegensatz zu einander, sondern in den leitenden *Grundideen*, im *Wesen* sind sie eins; aber die nächstfolgende Phase ist immer eine den Zeitverhältnissen entsprechende *Weiterbildung* der vorhergehenden. Dieses entspricht ganz dem grossen Gesetz der Menschheit, das den unaufhaltsamen Kulturfortschritt fordert. Freilich die *Träger* dieses Fortschrittes wechseln im Laufe der Zeit: bald marschiert dieses Volk an der Spitze der Kultur, bald ein anderes. Sobald das eine erlahmt und den Entwicklungsgang nicht mehr energisch mitmacht, dann wird es ausrangiert und ein thatkräftigeres ergreift das Scepter und tritt an die Spitze der Nationen. Die Wahrheit dieses Satzes sehen wir handgreiflich vor Augen. Erblicken wir doch Völker,

die vor noch nicht so langer Zeit die erste Rolle in der Welt gespielt haben, die aber jetzt ohnmächtig daniederliegen, weil sie in der Kulturentwicklung zurückgeblieben sind. Dieselben sind nur noch die Schatten von ehedem.

Dieses grosse Gesetz gilt aber nicht nur in der Politik, sondern auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens: in der Technik, in der Industrie, im Ackerbau, in der Kunst, in der Wissenschaft und folglich auch in der Philosophie. Wer nicht dem Gebote des Fortschrittes mit allen Kräften nachkommt, zählt nicht in der Welt. Deshalb muss auch die christliche Philosophie dieser Forderung sich unterwerfen, wenn sie nicht völlig missachtet und ohne Einfluss auf die Geister bleiben will. Denn was in der Welt nicht vorwärts schreitet, geht rückwärts und dem Verfall entgegen, und wird deshalb nicht beachtet, sondern dient höchstens zum Gegenstand des Spottes oder des Mitleids.

Es ist darum nicht zu billigen, wenn manche heutzutage meinen, die christliche Philosophie müsse auch jetzt noch lediglich den Standpunkt der mittelalterlichen Scholastik einnehmen. Wer diese Ansicht vertritt, der hält die christliche Philosophie für eine Mumie und schadet ihr damit weit mehr, als er ihr nützt. Denn wenn die christliche Philosophie in unserer Zeit noch etwas leisten soll, dann muss sie lebensfähig sein und folglich sich entwickeln; denn wo Leben ist, da ist Entwicklung und damit Fortschritt; wo dagegen Stillstand ist, da ist der Tod.

Aber — wird man mir entgegnen — ist das nicht eine sehr vereinzelte Ansicht von der gegenwärtigen Aufgabe der christlichen Philosophie, die Du da hegst? und steht ihr nicht gerade das Oberhaupt der

christlichen Kirche offen entgegen? Antwort: nein, keineswegs! Denn wenn auch Papst Leo XIII. den katholischen Schulen das Studium des heil. Thomas von Aquin warm empfohlen hat, so wollte er ihnen damit nur ein erhabenes Vorbild geben, in dessen Geist die Philosophie von ihnen betrieben werden soll. Und in der That, ein besseres Ideal hätte er ihnen — ausser dem grossen heil. Augustinus — nicht aufstellen können! — Aber damit ist nicht gesagt, dass die Scholastik in unseren Tagen einfach repristiniert werden soll, sondern sie muss, nach dem heutigen Stand der Wissenschaften — salva substantia — um- und fortgebildet werden und in einem zeitgemässen Gewand erscheinen. Nur dann kann sie in der Welt noch Beachtung finden und auf diejenigen Geister, die noch „guten Willens" sind, einen wirksamen Einfluss ausüben.

Das ist übrigens nicht blos unsere Auffassung, die wir bereits seit 25 Jahren in der Wissenschaft durch Wort und That vertreten haben [1]), sondern auch die Überzeugung der meisten gegenwärtigen Vertreter der christlichen Philosophie. So sagt z. B. Prälat Professor Dr. A. Schmid in München: „Die grossen Lehrer der katholischen Vorzeit sollen uns Muster und Vorbilder sein nicht zum Nachbeten, sondern zum Nachdenken. Nicht in Worten, sondern in Thaten sollen wir zur Grundanschauung der mittelalterlichen Denker zurückkehren, sobald wir insbesondere den heil. Thomas zum Musterbild nehmen, wie er sich nämlich fortgebildet hätte und fortbilden würde angesichts der

1) Den Beweis hierfür liefert schon meine vor 25 Jahren erschienene Erstlingsschrift: „Über das Gesetz der Entwicklung auf psychisch-ethischem Gebiete." Mainz, Kirchheim 1875.

fruchtbaren Errungenschaften der unglücklicheren oder glücklicheren Wissenschaftsversuche, der neueren und neuesten Zeit! Mit welchem Freisinn eines wahrhaft katholischen Forschers, mit welcher Milde prüft und verwertet er nicht die Leistungen der heidnischen und muhamedanischen Systeme, um die spekulative Lehre des Pseudo-Dionysius, der altchristlichen Väter, insbesondere des heil. Augustinus und der ihm vorausgegangenen mittelalterlichen Denker durch dieselben fortzubilden und zu regenerieren[1])?"

Desgleichen bemerkt Monsignore Prof. Dr. Gutberlet in seiner Abhandlung über „die Aufgabe der christlichen Philosophie der Gegenwart", mit der er das von ihm herausgegebene „Philosophische Jahrbuch" der Görres-Gesellschaft eingeleitet hat: „Wenn wir den heil. Thomas als Repräsentanten der Blütezeit christlicher Philosophie bezeichneten, so ist damit nicht gesagt, dass in ihm diese Philosophie ihren endgiltigen Abschluss gefunden habe, über den keine Forschung hinausgehen könne. Die Philosophie des heil. Thomas ist nicht die absolute Wissenschaft, sondern nur ein hervorragendes Glied, vielleicht das hervorragendste von allen je zu erreichenden Stadien der Entwicklung. Vieles, sehr Vieles ist auch nach Thomas von Aquin von der Spekulation noch zu leisten. Vor allem müssen wir es uns angelegen sein lassen, den positiven Mängeln der Scholastik abzuhelfen. Ihre Hauptstärke besteht in der Spekulation, aber das empirische und geschichtliche Material, über das sie verfügt, ist verhältnismässig dürftig. Wenn Thomas nun auch bei der Schärfe seines Geistes auf Grund geringerer geschicht-

1) Schmid A., Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit. 1862, S. 67.

licher und naturwissenschaftlicher Kenntnisse unvergleichlich mehr leisten konnte, als schwache Geister mit der Fülle thatsächlichen Materials, so müsste man uns doch mit Recht der Einseitigkeit beschuldigen, wenn wir, was die neuere Zeit in Naturforschung und Geschichtswissenschaft Grossartiges geleistet hat, über dem Thomasstudium unberücksichtigt lassen wollten. — Wir dürfen aber auch nicht daran verzweifeln, eine Weiterbildung der Thomistischen Spekulation zu versuchen. Wir müssen dies wegen der Entwicklung, welche die der christlichen Philosophie feindselige Spekulation genommen hat. Dieser gegenüber ist die Stellungnahme vielfach eine andere als im Mittelalter. Die Thomistische Spekulation hat ihre Gestalt und Richtung zum nicht geringen Teile durch den Gegensatz zu den damals herrschenden Irrtümern, insbesondere der arabischen Philosophen, erhalten. Die viel tiefere und allseitigere Forschung unserer modernen Gegner verlangt eine ganz veränderte Gestaltung und Behandlung der philosophischen Probleme. Ganz grundlegende Fragen konnten im Mittelalter kompendiarisch und nebenbei behandelt werden, während sie durch die eigentümliche Richtung der neueren Zeit in den Vordergrund gedrängt sind. Wie auf theologischem Gebiete die eigene und ausführliche Behandlung der loci theologici der neueren Zeit mit ihrer kritischen und subjektiven Richtung aufbehalten blieb, so hat dieselbe Richtung in der Philosophie der Erkenntnistheorie eine Bedeutung verschafft, von der die früheren Philosophen keine Ahnung hatten. Darum können wir aber auch eine Weiterbildung der Thomistischen Spekulation in Angriff nehmen. In den angedeuteten Fragen hat die neuere Spekulation bereits Namhaftes geleistet, der grossen Dienste nicht zu gedenken, welche eine

geschickte Verwendung der empirischen Errungenschaften auch der philosophischen Forschung leisten kann [1]."

Mit dieser Auffassung Monsignore Dr. Gutberlet's, eines der hervorragendsten und verdientesten Vertreter der gegenwärtigen christlichen Philosophie, stimmen wir vollständig überein.

Hören wir nun einen der eifrigsten Scholastiker unserer Zeit, Kanonikus Dr. Glossner! Er sagt: „Werfen wir die Frage auf, wie weit wir dem heil. Thomas zu folgen haben. Unsere Antwort lautet einfach: Soweit er selbst mit der Wahrheit geht, soweit seine Prinzipien tragen, von deren Wahrheit wir überzeugt sind. Wir dürfen nichts ohne Prüfung hinnehmen; was aber die Prüfung besteht, werden wir annehmen [2]."

Ferner betont der Kardinal und Erzbischof F. Z. Gonzalez, obschon selbst ein eifriger Thomist, dass nur „der Kern und das Wesen" der Philosophie des heil. Thomas heutzutage noch Bedeutung habe, „da man es unmöglich verkennen kann, dass die Terminologie, die Beschaffenheit der Methode und der litterarischen Formen unseres jetzigen Jahrhunderts nicht dieselben sind, wie die des dreizehnten [3]."

Und um allen irrigen Deutungen seines Rundschreibens Aeterni Patris vorzubeugen, bemerkt Papst Leo XIII. ausdrücklich: „Wenn Scholastiker in Manchem zu spitzfindig waren oder Anderes von ihnen mit weniger Vorsicht gelehrt worden ist, wenn Etwas mit

1) Gutberlet, Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1888 Bd. I. H. 1 S. 18, 19.

2) Glossner, Jahrbuch der Philosophie von Commer. Bd. II H. 2 S. 197.

3) Gonzalez, Die Philosophie des heil. Thomas von Aquin, Deutsche Ausgabe, 1885 Bd. I S. 15.

den ausgemachten Lehrsätzen späterer Zeit weniger übereinstimmt, oder endlich, in welcher Weise dies nur immer sein mag, unhaltbar sich zeigt, so gedenken wir dies keineswegs unserer Zeit zur Nachahmung vorzuhalten [1]."

Aus diesen Worten des Oberhauptes der Kirche geht klar hervor, dass die christliche Philosophie des Mittelalters nur so weit heutzutage noch Geltung hat, als sie eben haltbar ist; wo dagegen Richtigeres und Besseres an ihre Stelle gesetzt werden kann, da möge es geschehen. Hiermit ist also auch seitens der höchsten kirchlichen Autorität die Freiheit der Forschung der christlichen Philosophie gewahrt. Diese Freiheit hat eigentlich nur e i n e Schranke: Die Wahrheit, welche freilich zwei korrespondierende Seiten besitzt: Die Wahrheit des vernünftigen Denkens oder der Logik, und die Wahrheit der objektiven Thatsachen oder der Realität — die formale und die materiale Wahrheit. Diese Schranke muss nicht nur die christliche, sondern überhaupt jede Philosophie, sowie jede Wissenschaft ohne Ausnahme beachten, wenn sie nicht sich selbst aufgeben will.

Doch der Zweifler wird achselzuckend, wie einst Pilatus Christus gegenüber, fragen: „Was ist Wahrheit?" Vermögen wir denn die Wahrheit zu erkennen? Und wie ist dies möglich? Wie weit reicht unsere Erkenntniskraft?

Mit diesen Fragen hat die Erkenntnistheorie sich zu befassen, weshalb wir vorerst diese in ihren Grundzügen darlegen wollen.

1) Leo XIII, Encyclika „Aeterni Patris".

Erster Abschnitt.

Erkenntnistheoretische Grundlegung.

A. Der Idealismus.

I. Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Idealismus".

Die moderne nichtchristliche Philosophie steht unter dem Zeichen Kant's und huldigt deshalb in erkenntnistheoretischer Beziehung fast durchweg dem Idealismus.

Aber was ist Idealismus? Diese Frage ist nicht überflüssig, da dieser Ausdruck sowohl im Leben als in der Wissenschaft in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Anders in der Metaphysik, anders in der Erkenntnislehre, anders in der Kunst und wieder anders in der praktischen Lebensauffassung. Um daher Klarheit in dieser Sache zu erhalten, muss man die verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes genau auseinander halten.

Solcher Bedeutungen lassen sich vier unterscheiden. In erster Linie steht der metaphysische Idealismus. Diesen vertrat einst vornehmlich Platon, indem er als das Grundwesen aller Dinge die „Ideen" betrachtete. Diese galten ihm als die ewigen Musterbilder alles Seienden. Und eben daher, aus der platonischen Philosophie datiert das Wort „Ideal" im Sinne von Musterbild.

2*

Auch Hegel war in der Metaphysik ein Idealist, da er die Idee als die dem Weltprozess innewohnende Urkraft ansah. —

Ferner giebt es auch einen Idealismus in der Kunst. Darunter versteht man jene Kunstrichtung, die ihre Gegenstände nicht dem gewöhnlichen, trivialen Gebiete entnimmt, sondern dem höheren, dem religiös-sittlichen Gebiete, und deren Darstellungen nicht ein bloser Abklatsch der Natur mit deren Unvollkommenheiten sind, sondern gleichsam in verklärtem Lichte oder in vollkommenen Formen erscheinen — im Gegensatz zum Naturalismus und Realismus. —

Eine dritte Art von Idealismus ist sodann der Gesinnungs-Idealismus. Einem solchen sind jene zugethan, welche die Hauptaufgabe ihres Lebens nicht in der Verfolgung blos materieller und überhaupt gewöhnlicher Interessen, wie z. B. im Gelderwerb oder im sinnlichen Genusse des Lebens erblicken, sondern die sich edlere, erhabenere Lebenszwecke setzen. Diesen Idealismus vertritt z. B. ganz besonders in der Welt die christliche Religion und Kirche, indem sie die Menschen jahrein jahraus durch ihre Predigt und sonstige Wirksamkeit auf ihre höheren und höchsten Ziele hinweist und an ihrer geistigen und moralischen Vervollkommnung unablässig arbeitet.

Was endlich den erkenntnis-theoretischen Idealismus betrifft, der hier allein in Betracht kommt, so versteht man darunter jene Ansicht, der zufolge „alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen d. i. blose Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben [1].“

1) Kant, Sämtl. Werke (Ausgabe v. Hartenstein) Bd. III S. 346.

Also die von uns äusserlich wahrgenommenen Dinge sind nach dieser Ansicht nichts Weiteres als blosse Vorstellungen in uns; die ganze äussere Wahrnehmungswelt ist demnach nur ein Vorstellungs-Komplex in unserem Geiste. Ob es auch ausser uns noch ansichseiende Dinge giebt, ist ungewiss. So Kant, der Vater des kritischen Idealismus, und diesem folgte fast die ganze nichtchristliche Philosophie des 19. Jahrhunderts.

Ich habe diese Lehre, welche das Grundprinzip des erkenntnis-theoretischen Idealismus ausmacht, in meinen beiden grösseren Werken: „Die Grundfragen der Erkenntnistheorie“ (1887, in Mainz bei Kirchheim, XIV und 500 S.) und „Theorie der Gesichtswahrnehmung“ (1891 ebend. XVI und 392 S.) einer sehr eingehenden Kritik unterworfen, worauf ich mich berufe. Hier erscheint es für unseren Zweck genügend, nur das Wichtigste davon herauszuheben.

II. Das Grundprinzip des erkenntnis-theoretischen Idealismus.

Es fragt sich zunächst: Welche Gründe hat der Idealismus für seine Ansicht? Hören wir vor allem Kant, den Abgott der modernen nichtchristlichen Philosophie!

In seinem erkenntnis-theoretischen Hauptwerk, in der „Kritik der reinen Vernunft“, verfährt er in dieser wichtigen Sache auffallender Weise sehr dogmatistisch, indem er ohne jeden Beweis einfach die Behauptung aufstellt: „Der Wohlgeschmack des Weines gehört nicht zu den Bestimmungen des Weines, mithin eines Objektes sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekte, das ihn geniesst. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung

sie anhängen, sondern auch nur Modifikationen des Sinnes des Gesichtes, welches vom Lichte auf gewisse Weise affiziert wird [1]."

„Die äusseren Gegenstände sind nichts anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit [2]."

Das sind offenbar nur pure Versicherungen Kants', denen als solchen, so lange sie nicht bewiesen sind, kein wissenschaftlicher Wert zukommt. Nur als Ansatz zu einem Beweis findet sich bei ihm in seinen „Prolegomenen" die kurze Bemerkung: „Es ist unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können [3]."

Das Letztere ist allerdings richtig; aber das behauptet auch der kritische Realismus gar nicht; denn er sagt keineswegs, dass bei der Sinneswahrnehmung die äusseren Dinge oder ihre Eigenschaften selbst in unsere Vorstellungskraft hereinkommen. Das ist zu ihrer Auffassung auch gar nicht notwendig; denn dieselbe ist ja in letzter Instanz etwas Geistiges und das Geistige verhält sich in seinen Thätigkeiten anders als das Körperliche. Kant und die Idealisten aber betrachten den geistigen Akt der Wahrnehmung wie eine körperliche Auffassung, indem sie meinen, das Bewusstsein sei wie ein Gefäss und könne deshalb nur das erfassen, was in ihm sei. Dabei bedenken sie nicht, dass erstens das Bewusstsein wie bemerkt

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausg. v. Rosenkranz) S. 38.

2) Kr. d. r. V. S. 40.

3) Prolegomena S. 37.

etwas Geistiges ist und darum in anderer Weise sich bethätigt als das Körperliche, und dass zweitens infolge dessen die Begriffe „innen“ und „aussen“ auf das Bewusstsein eigentlich gar nicht anzuwenden sind, da dieselben sich nur auf das Körperliche beziehen, von dem sie abstrahiert sind. Mit Recht sagt deshalb auch Uphues: „Das Bewusstsein ist kein Sinnending, und nur Sinnendinge sind ausser- und nebeneinander. Das Bewusstsein hat eine Beziehung zu den Sinnendingen, sofern diese Gegenstand des Erkennens sind, aber man wird doch nicht leugnen wollen, dass diese Beziehung von ganz anderer Art ist wie die Beziehung des Aussereinander. Streng genommen können wir weder von einem Ausserhalb noch von einem Innerhalb oder einem Inhalt des Bewusstseins reden. Aber wir meinen mit der letzteren Ausdrucksweise nicht, dass das Bewusstsein nach Art der Sinnendinge etwas in sich aufnehmen und umfassen könne, sondern nur, dass es sich streng unmittelbar, natürlich in der Weise, die ihm im Unterschiede von den Sinnendingen eigentümlich ist, auf etwas beziehe Diese unmittelbare Beziehung des Bewusstseins auf die Sinnendinge ist die äussere Wahrnehmung [1].“

Dagegen ist die allgemeine Ansicht der Idealisten: das Bewusstsein könne nur das erfassen, was in ihm sei, und darum wähnen sie, das äusserlich Wahrgenommene könnten nur Empfindungen oder Vorstellungen, Bewusstseinszustände oder Bewusstseinsinhalte sein. Dies bildet den Hauptstützpunkt der Idealisten. Deshalb reiten sie beständig auf der Behauptung herum, die wahrgenommenen Gegenstände seien doch unstreitig „Bewusstseinsinhalte“ und könnten darum nicht unabhängig vom Bewusstsein existieren.

1) G. Uphues, Über die Erinnerung. 1889 S. 13, 14.

So sagt z. B. W. Wundt: „Die Sinneswahrnehmungen bauen sich aus Empfindungen auf[1]." „Wenn ich den Himmel als ein blaues, halbkugelförmiges Gewölbe erblicke, so sind mir die Empfindungen gewiss, die diese Wahrnehmung zusammensetzen, und auch sie sind dies nur als subjektive Thatsachen meines Bewusstseins[2]." „Das Blau ist kein Objekt, sondern nur ein subjektiver Zustand unseres Bewusstseins[3]."

Ähnlich bemerkt Schuppe: „Absolut klare, unmissverständliche, unbezweifelbare Thatsache ist nur das Ich oder was damit gleichbedeutend ist, das bewusste Ich. Und die Thatsache darf in keinem Falle einfach umgangen werden, dass dieses bewusste Ich alle jene Data der Sinne zunächst als Inhalt seines Bewusstseins vorfindet. Mag dann an dieser Thatsache gedeutet werden, was da will, von ihr muss als dem Ersten ausgegangen werden[4]."

Desgleichen betont H. Rickert — um noch ein Beispiel aus den letzteren Jahren anzuführen —: „Es gilt der Satz, dass das Wissen nicht weiter reichen könne, als das Bewusstsein reicht, für selbstverständlich, und darum muss die Existenz von Dingen ausserhalb des Bewusstseins zum mindesten problematisch bleiben." „Dass alles gegebene Sein Bewusstseinsinhalt ist, ist eine unmittelbar evidente Wahrheit, von viel grösserer Gewissheit, als irgend eine Theorie sie besitzt." „Darum behauptet der Idealismus, dass die ganze Welt Bewusstseinsinhalt

1) Wundt, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. 1862 S. 424.

2) Wundt, Logik. 1880 Bd. I S. 478.

3) Wundt, Logik. Bd. I S. 380.

4) Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik. 1878 S. 60.

ist.“ „Das Sein jeder Wirklichkeit muss als ein Sein im Bewusstsein angesehen werden [1]).“

Hiermit haben wir das Grundprinzip des modernen erkenntnistheoretischen Idealismus, der fast die ganze nichtchristliche Philosophie des 19. Jahrhunderts beherrscht, nach seinen eigenen Worten dargelegt. Dieses Grundprinzip lautet: Alles durch die Sinne uns gegebene Sein d. h. die von uns durch die Sinne wahrgenommenen Dinge sind nichts Anderes als unser Bewusstseinsinhalt oder unsere Vorstellung, und darum von unserem Bewusstsein abhängig.

III. Kritik des idealistischen Grundprinzips.

Fragt man den Idealismus nach einem Beweis für diese seine auffallende Lehre, so erklärt er dieselbe, wie wir oben gesehen haben, ganz einfach als etwas Selbstverständliches, als eine „unmittelbar evidente Wahrheit“, die keines Beweises bedarf.

Aber wie? Ist sie dies auch wirklich? Steht es in der That unerschütterlich fest, dass, wie der Idealismus behauptet, die von uns sinnlich wahrgenommenen Dinge nur unserem Bewusstsein innewohnen oder dessen Inhalt bilden?

Diese Frage kann offenbar nur das Bewusstsein selbt entscheiden. Nün was sagt dieses dazu? — Es spricht entschieden dagegen. Denn nach dem unleugbaren Zeugnis eines jeden menschlichen Bewusstseins ist das Gesehene und Gehörte, das Getastete und Geschmeckte so, wie wir es sehen und hören, tasten und schmecken, nicht in unserem Bewusstsein, sondern steht demselben gegenüber; es ist also nicht dessen „Inhalt“, sondern dessen „Gegenstand“ oder

1) Rickert H., Der Gegenstand der Erkenntniss. 1892 S. 2, 21, 23, 40.

„Objekt“. Wenn der Idealismus Recht hätte, dass das sinnlich Wahrgenommene „Inhalt“ unseres Bewusstseins wäre, dann müssten wir es auch in uns wahrnehmen; denn was wirklich unserem Bewusstsein innewohnt, wie z. B. die Erinnerungs- und Phantasie-Vorstellungen, die Gedanken, die Gefühle, die Gemütsstimmungen, die Willensakte, erfassen wir auch in ihm, und nur in ihm. Ganz anders aber verhält es sich mit den Gegenständen der äusseren Wahrnehmung: Diese nehmen wir nie innerlich, sondern immer äusserlich wahr — ein schlagender Beweis, dass sie nicht, wie der Idealismus meint, Bewusstseinsinhalte oder gar „Zustände“ des Bewusstseins oder mentale Vorstellungen sind.

Zwar sagt man von idealistischer Seite: Die Sinnendinge sind eigentlich nichts Anderes als Empfindungen in uns; da aber dieselben von aussen in uns bewirkt werden, so beziehen wir sie auch nach aussen, und zwar durch einen unbewussten Kausalitätsschluss, und infolge dessen erscheinen sie uns äusserlich.

Hören wir zunächst hierüber Helmholtz, einen der berühmtesten Physiologen und Physiker des 19. Jahrhunderts, der sich auch mit der Erkenntnistheorie viel befasste: „Besinnen wir uns über den Grund dieses Verfahrens, so ist es klar, dass wir aus der Welt unserer Empfindungen zu der Vorstellung von einer Aussenwelt niemals kommen können, als durch einen Schluss von der wechselnden Empfindung auf äussere Objekte als die Ursachen dieses Wechsels; wenn wir auch, nachdem die Vorstellung der äusseren Objekte einmal gebildet ist, nicht mehr beachten, wie wir zu dieser Vorstellung gekommen sind, besonders darum, weil der Schluss so selbstverständlich erscheint, dass

wir uns seiner als eines neuen Resultates gar nicht bewusst werden. Demgemäss müssen wir das Gesetz der Kausalität, vermöge dessen wir von der Wirkung auf die Ursachen schliessen, auch als ein aller Erfahrung vorausgehendes Gesetz unseres Denkens anerkennen. Wir können überhaupt zu keiner Erfahrung von Naturobjekten kommen, ohne das Gesetz der Kausalität schon in uns wirkend zu haben, es kann also auch nicht erst aus den Erfahrungen, die wir an Naturobjekten gemacht haben, abgeleitet sein [1]).

Demnach beruht jede Sinneswahrnehmung, auch die allererste, auf der Wirksamkeit des uns von Natur innewohnenden Denkgesetzes der Kausalität, und zwar vollzieht sich der Vorgang in folgender Weise: die äusseren Gegenstände wirken auf unsere Sinnesapparate und lösen in denselben Empfindungen aus. Da nun die letzteren demgemäss „Wirkungen" sind, so fordern sie nach dem Kausalitätsgesetz entsprechende Ursachen. Und deshalb beziehen wir unsere Empfindungen kraft dieses Denkgesetzes auf die sie hervorrufenden äusseren Dinge und infolge dessen nehmen wir diese als mit unseren Empfindungen bekleidet, äusserlich wahr. Folglich schliesst jede äussere Wahrnehmung ein logisches Denken und zwar einen Schluss in sich.

Wir halten diese in der neuzeitlichen nichtchristlichen Philosophie durchweg herrschende Ansicht für verfehlt, da sie erstens den Thatsachen nicht entspricht und zweitens nicht das erklärt, was sie erklären will. Beweis!

Vor allem geht diese Ansicht von der Voraussetzung aus, dass der Mensch ursprünglich und zunächst infolge der Einwirkungen von aussen auf

1) Helmholtz, Physiolog. Optik, S. 453.

seine Sinne nur innere Empfindungen habe und erst aus diesen wie aus einem Material durch psychischlogische Thätigkeit die äusseren Wahrnehmungen bilde. Darum sagt Helmholtz: „Wir nehmen in der That direkt immer nur die Nervenerregungen, also die Wirkungen wahr, niemals die äusseren Objekte[1].“ Allein schon der erste Teil dieser Behauptung ist unwahr; denn Thatsache ist, dass wir „direkt“ nie unsere Nervenerregungen „wahrnehmen“. Weiss doch das Kind sowie der nicht-physiologisch gebildete Erwachsene nichts von den betreffenden Nervenerregungen, und auch selbst der Physiologe und Philosoph nimmt dieselben niemals unmittelbar wahr. Somit ist also schon die Grundlage dieser Lehre eine irrige.

Ebenso verfehlt ist aber auch ihr weiterer Schritt, der sich in dem Satze ausspricht: „Aus der beobachteten Wirkung auf unsere Sinne gewinnen wir die Vorstellung einer Ursache dieser Wirkung.“ Und zwar ist diese Ansicht deshalb nicht zutreffend, weil das gewöhnliche natürliche Bewusstsein von den durch äussere Reize im Gehirn entstandenen Nervenerregungen, wie bemerkt, keine Kenntnis hat. Folglich kann es auch dieselben nicht als „Wirkungen“ betrachten und deshalb die Vorstellung einer „Ursache“ damit verknüpfen.

Freilich bezeichnet Helmholtz diese psychischen Thätigkeiten, welche die äussere Wahrnehmung konstituiren sollen, als „unbewusste Schlüsse“. Aber was ist ein unbewusster Schluss? Ist er nicht, beim rechten Licht betrachtet, eine contradictio in adjecto? Denn wie kann man einen Schluss, und

1) Helmholtz, a. a. O. S. 430.

zwar einen Kausalitätsschluss machen, ohne zu denken? Und wie kann man denken, ohne Bewusstsein?

Ferner wie kann man mit Recht einen Vorgang als logischen Schluss bezeichnen, wenn dabei weder etwas gedacht, noch geschlossen wird? Findet doch sicher weder beim unvernünftigen Tiere noch beim Menschen in der ersten Zeit seines Daseins ein Denken statt. Aber trotzdem nehmen sowohl die Tiere als die Säuglinge äusserlich wahr. Daraus geht hervor, dass die äussere Wahrnehmung nicht notwendig ein Denken und Schliessen als wesentliche Bedingung ihres Zustandekommens voraussetzt. In Wahrheit besteht vielmehr das umgekehrte Verhältnis. Das Denken und Schliessen nämlich setzt die Wahrnehmung voraus; denn gemäss dem Zeugnis der Erfahrung nimmt der Mensch zuerst sinnlich wahr und dann verarbeitet er das Wahrgenommene durch sein Denken. In der in Rede stehenden Theorie des Idealismus aber wird die Sache geradezu auf den Kopf gestellt. Denn danach würden wir ursprünglich und zuerst nach dem Kausalitätsgesetz denken und dann auf Grund dessen erst äusserlich wahrnehmen. Sagt doch Helmholtz ausdrücklich: „Wir können überhaupt zu keiner Erfahrung von Naturobjekten kommen, ohne das Gesetz der Kausalität schon in uns wirkend zu haben.“ Diese Behauptung wird nicht im mindesten durch die Erfahrung bestätigt, sondern sie ist nur die illegitime Tochter einer prinzipiell verfehlten Wahrnehmungslehre. Man liest aus dem Wahrnehmungsvorgang etwas heraus, was gar nicht darin liegt, indem man hier seitens der modernen Wissenschaft einen ähnlichen Missgriff begeht, wie früher auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete. Wie man nämlich häufig einst die äusseren Naturvorgänge anthropomorphistisch

gedeutet hat, so deutet man jetzt sowohl auf Seite der Physiologen als Philosophen besonders der nichtchristlichen Weltanschauung die äusseren Wahrnehmungsvorgänge fälschlicherweise logistisch, d. h. man erblickt in denselben logische oder Denk-Funktionen, die nicht darin enthalten sind.

Doch selbst wenn man die bezüglichen unbewussten Kausalitätsschlüsse als eine zwar nicht erwiesene, aber theoretisch geforderte Annahme zugeben würde, so wäre doch diese Hypothese nicht imstande, die äussere Wahrnehmung, so wie sie thatsächlich unleugbar vorliegt, zu erklären. Denn sind die sinnlichen Qualitäten oder die äusserlich wahrgenommenen Eigenschaften, wie die in Rede stehende Theorie des Idealismus behauptet, wirklich nichts anderes als unsere inneren subjektiven Empfindungen oder Vorstellungen, wie können sie dadurch, dass wir sie vermöge des Kausalitätsgesetzes auf äussere Dinge als ihre Ursachen beziehen, einen derartigen Charakter empfangen, dass wir sie infolge dessen nicht in uns, wo sie nach dieser Lehre wirklich sind, sondern draussen an den Dingen wahrnehmen? Vermag denn die bloss logische Kausalbeziehung eine derartige Metamorphose an den Empfindungen vorzunehmen? Durchaus nicht. Denn das Kausalitätsgesetz besagt ja nichts weiteres, als dass, wo immer eine Wirkung vorhanden ist, auch eine entsprechende Ursache angenommen werden müsse, aber es macht nicht die Wirkung zu einer Eigenschaft ihrer Ursache, und zwar derart, dass diese nun als mit jener behaftet sich unserem Bewusstsein darstellt. Und doch müsste gerade dieses das Kausalitätsgesetz leisten, wenn es in unserer Frage die Bedeutung haben soll, welche ihm die idealistische Theorie zuschreibt. Aber thatsächlich besitzt es diese Leistungsfähigkeit keines-

wegs. Denn alle wirklichen und unbestrittenen Zustände unseres Bewusstseins werden nie dadurch, dass wir sie als Wirkungen auf äussere Ursachen beziehen, für unsere Wahrnehmung, wenigstens der Erscheinung nach, etwas Äusseres und den Dingen Inhärierendes. Folglich ist die bezügliche idealistische Hypothese nicht nur nicht begründet, sondern sie leistet auch nicht, was sie leisten soll [1]).

IV. Prüfung der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien.

Als einen weiteren Hauptgrund des erkenntnistheoretischen Idealismus macht man die sogen. spezifischen Sinnesenergien geltend. In dieser Hinsicht bemerkt Helmholtz: „Zwischen den Sinnesempfindungen verschiedener Art kommen zwei verschiedene Grade des Unterschieds vor, erstens ein tiefer eingreifender zwischen Empfindungen, die verschiedenen Sinnen angehören, wie zwischen blau, süss, warm, hochtönend; ich habe mir erlaubt, diesen als Unterschied in der Modalität der Empfindung zu bezeichnen. Er ist so eingreifend, dass er jeden Übergang von einem zum andern, jedes Verhältnis grösserer oder geringerer Ähnlichkeit ausschliesst. Ob z. B. Süss dem Blau oder Rot ähnlicher sei, kann man gar nicht fragen. Die zweite Art des Unterschiedes dagegen, die minder eingreifende, ist die zwischen verschiedenen Empfindungen desselben Sinnes; ich beschränke auf ihn die Bezeichnung eines Unterschiedes der Qualität. J. G. Fichte fasst diese Qualitäten je eines Sinnes zusammen als Qualitätenkreis und bezeichnet, was ich eben Unterschied der Modalität nannte, als Unterschied der

1) S. meine „Theorie der Gesichtswahrnehmung; Untersuchungen zur physiologischen Psychologie und Erkenntnislehre" 1891 S. 44 ff.

Qualitätenkreise. Innerhalb jedes solchen Kreises ist Übergang und Vergleichung möglich. Die physiologischen Untersuchungen lehren nun, dass jener tiefgreifende Unterschied ganz und gar nicht abhängt von der Art des äusseren Eindrucks, durch den die Empfindung erregt ist, sondern ganz allein und ausschliesslich bestimmt wird durch den Sinnesnerven, der von dem Eindruck betroffen worden ist. Erregung des Sehnerven erzeugt nur Lichtempfindungen, ob er nun von objektivem Licht, d. h. von Ätherschwingungen, erregt werde, oder von elektrischen Strömen, die man durch das Auge leitet, oder durch Druck auf den Augapfel, oder durch Zerrung des Nervenstammes bei schneller Bewegung des Blickes[1]."

Helmholtz behauptet sonach, dass „der tiefgreifende Unterschied der Qualitätenkreise ganz und gar nicht abhängt von der Art des äusseren Eindrucks, durch den die Empfindung erregt wird, sondern ganz allein und ausschliesslich bestimmt wird durch den Sinnesnerven, der von dem Eindruck getroffen worden ist." Ist diese Behauptung in solcher Allgemeinheit richtig? Gewisse unleugbare Thatsachen sprechen dagegen. Denn wenn der in Rede stehende Grundsatz wahr wäre, dann müsste auch jede mässige mechanische oder jede chemische Einwirkung auf den Gehörnerven einen Schall, ein blosser Druck auf die Schleimhaut der Nase einen Geruch und ein Schlag auf die Zunge eine Geschmacksqualität hervorrufen. Nun ist das aber thatsächlich nicht der Fall. Folglich kann man nicht mit Recht ganz allgemein sagen,

[1]) Helmholtz, Die Thatsachen in der Wahrnehmung, 1878 S. 8 f.

dass die Verschiedenheit der Qualitätenkreise völlig unabhängig von der Art der äusseren Eindrücke sei und ganz allein durch den Sinnesnerven bestimmt werde.

Doch abgesehen davon, so liefern die sogen. spezifischen Sinnesenergien keinen Beweis dafür, dass alle äusserlich wahrgenommenen Qualitäten eigentlich nichts anderes sind als Erzeugnisse in unseren Sinnen und dass sie in der Aussenwelt ganz und gar nicht existieren, sondern sie beweisen nur soviel, dass durch gewisse Einwirkungen auf manche Sinnesorgane unter Umständen Erscheinungen entstehen, welche den objektiven Wahrnehmungsphänomenen ähnlich, aber nicht gleich sind. Das muss auch Helmholtz einräumen, da er selbst sagt: „Die Empfindung, die bei den letzteren (d. h. den mechanischen und elektrischen) Einwirkungen entsteht, ist der des objektiven Lichts so ähnlich, dass man lange Zeit an eine Lichtentwickelung im Auge geglaubt hatte. J. Müller zeigte, dass eine solche durchaus nicht stattfinde, da eben nur die Empfindung des Lichtes da sei, weil der Sehnerv erregt werde[1].“ Daraus geht hervor, dass durch mechanische oder elektrische Reizung mancher Sinnesnervenapparate unter Umständen wohl ähnliche, aber keineswegs dieselben Erscheinungen entstehen, als wenn sie in adäquater Weise von aussen gereizt werden. Allein es folgt durchaus nicht, dass alle äusserlich wahrgenommenen Licht- und Farbenerscheinungen, sowie die übrigen sinnlichen Qualitäten, die wir perzipiren, lediglich erst in unseren Sinnen entstehen und objektiv nicht existiren. Gerade aus dem Umstande, dass die aus mechanischer oder elek-

[1]) Helmholtz, a. a. O. S. 9.

trischer Reizung der Sinnesnerven erfolgenden Wahrnehmungserscheinungen nachweislich anderer Natur sind als die Erscheinungen infolge adäquater äusserer Einwirkung, ist ersichtlich, dass es verfehlt ist zu behaupten, es „hänge ganz und gar nicht von der Art des äusseren Eindrucks ab, durch den die Empfindung erregt wird, sondern allein und ausschliesslich von dem Sinnesnerven, der von dem Eindruck getroffen worden ist“.

Dass aber wirklich das durch mechanische oder elektrische Einwirkung in unseren Augen erzeugte Licht sich wesentlich von dem infolge adäquater Reizung wahrgenommenen Lichte unterscheidet, ergibt sich aus folgenden Thatsachen: 1. wenn durch einen Schlag oder Stoss auf das Auge eine helle Lichterscheinung in unserm Gesichtsfeld sich entwickelt, so vermag dieselbe ein zweiter Beobachter, auch wenn der Vorgang im Dunkeln geschieht, nie wahrzunehmen, während beim objektiven Licht dies stets der Fall ist, und 2. sind wir auch selbst nicht imstande, infolge dieser Beleuchtung unseres Gesichtsfeldes irgend einen vor uns befindlichen Gegenstand zu sehen. Daraus folgt, dass es ohne Zweifel zwei Gattungen von Licht gibt, welche, wenn auch äusserlich einander ähnlich, doch ihrer Natur nach von einander verschieden sind: das objektive und das subjektive Licht [1]).

V. Die Relativität der Sinneswahrnehmungen kein Beweis für deren absolute Subjektivität.

Einen weiteren Grund für die reine Subjektivität der Sinneswahrnehmungen und damit für die Berech-

1) Weiteres hierüber in meiner „Theorie der Gesichtswahrnehmung“ S. 34, 381 ff.

tigung des Idealismus hebt der Physiologe Adolf Fick hervor, indem er sagt: „Es braucht nicht viel Kopfzerbrechen, um einzusehen, dass die Prädikate Süssigkeit, Härte, Röte u. s. w. nicht Prädikate von realen Existenzen sein können, dass sie vielmehr nur den Vorstellungsbildern innerhalb eines wahrnehmenden Subjektes zukommen. Wem dies nicht selbstverständlich erscheint, der erinnere sich nur daran, dass derselbe Apfel, der jetzt vorwiegend süss schmeckt, ein andersmal, wenn man unmittelbar vorher Zucker gegessen hat, mehr säuerlich scheint. Ein sonst rot genannter Körper kann auch, wenn das Auge durch lebhafteres Purpurrot ermüdet ist, blassgelblich erscheinen. Derselbe Körper erscheint oft, mit der einen Hand angefühlt, warm, mit der andern kalt. Es ist wohl nicht nötig, noch weitere Beispiele anzuführen. Man bemerkt im allgemeinen leicht, dass die den Objekten zugeschriebenen Qualitäten wesentlich bedingt sind durch den Zustand des wahrnehmenden Subjekts, so dass es durchaus nichts Widersinniges hätte anzunehmen, dass dieselben Objekte einem andern Subjekte ganz anders erschienen. Sollte in der That die Qualität der Sinnesempfindung andererseits auch durch die Beschaffenheit einer ausserhalb seienden Realität bedingt sein, so wäre diese doch jedenfalls unserer Kenntnis unzugänglich, da uns bloss die Wechselwirkung des Anderen und unseres Sinnes, eben die Empfindung gegeben ist[1].“

Also auch nach Fick sind die äusserlich wahrgenommenen Qualitäten wie rot und blau, hart und weich, süss und sauer keine Eigenschaften der Dinge

[1]) Fick A., Die Welt als Vorstellung; Würzburg, 1870 S. 7 u. 8.

selbst, sondern sie kommen nur den Vorstellungsbildern innerhalb des wahrnehmenden Subjektes zu. Aber da drängt sich sofort wiederum die Frage auf: wie kommt es doch, dass wir dieselben nie in uns, wo sie doch nach dieser Lehre sind, sondern immer ausser uns, wo sie dieser Theorie zufolge nicht sind, wahrnehmen? Auf diese wichtige Frage hat auch Fick so wenig wie irgend ein anderer Idealist eine befriedigende Antwort gegeben.

Und wenn dieser Physiologe meint, dass die pure Subjektivität des äusserlich Wahrgenommenen daraus hervorgehe, dass z. B. „derselbe Apfel, welcher jetzt vorwiegend süss schmeckt, ein anderesmal, wenn man unmittelbar zuvor Zucker genossen hat, mehr säuerlich scheint", so beweist dies nur, dass die betreffenden Qualitäten auch mitbedingt sind vom aktuellen Zustand der auffassenden Sinnesorgane, infolge dessen wir die äusseren Dinge nicht in ihrem reinen Ansichsein, sondern je nach den Umständen mit mehr oder weniger subjektiven Elementen vermischt wahrnehmen. Aber daraus folgt nicht, dass die äusseren Wahrnehmungsgegenstände gänzlich subjektiv seien[1].

VI. Weitere Gründe gegen den Idealismus.

Ferner drängt sich dem Idealismus gegenüber die Frage auf: woher weiss er denn, dass wir „äussere Sinne" haben und dass „von aussen" auf dieselben eingewirkt wird? Man spricht auf diesem Standpunkt immer von „äusseren Sinnen" und „äusseren Einwirkungen", während man zugleich behauptet, dass wir das Äussere, weil transcendent, gar nicht erfassen, sondern nur das Innere, das Immanente, unsere Be-

1) Vgl. m. o. cit. Werk S. 73 ff.

wusstseinsinhalte. Wenn das wahr ist, dann können wir auch keine Kenntniss von „äusseren Sinnen“ und „äusseren Einwirkungen“ haben, sondern wir sind für immer auf den Isolirschemel unseres inneren Bewusstseins beschränkt.

Infolge dessen ist aber auch auf idealistischem Standpunkt keine Naturwissenschaft möglich. Denn was will diese anders, als die äussere Natur in ihren Erscheinungen und Substanzen, in ihren Kräften und Gesetzen erforschen. Und das ist nur möglich auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung oder der äusseren Erfahrung. Wenn aber die Letztere uns weiter nichts bietet als subjektive Empfindungen und Vorstellungen, wie sollen wir zur Erkenntnis der Aussenwelt gelangen? Auf idealistischem Standpunkt weiss man nicht einmal gewiss, ob es wirklich eine Aussenwelt gibt, noch viel weniger, aus welchen Substanzen, Kräften und Gesetzen sie besteht. Darum ist auf Seite des Idealismus die Naturwissenschaft unmöglich. Um so unbegreiflicher ist es, dass bisher so viele moderne Naturforscher dem erkenntnistheoretischen Idealismus huldigten. Das lässt sich nur dadurch erklären, dass dieselben nicht imstande waren, die idealistischen Scheinbeweise zu durchschauen und zu widerlegen.

Zu diesem Zwecke noch folgende Schlussbemerkung. Unser Bewusstsein ist sicherlich räumlich-unausgedehnt. Aber das Unausgedehnte kann nicht etwas Ausgedehntes in sich schliessen. Das gibt auch der Idealist Schuppe vollständig zu, indem er es „eine Absurdität und Ungeheuerlichkeit“ nennt, dass „das räumlich Ausgedehnte und Greifbare im Ich sein soll[1]“. Nun sind

1) Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, 1878 S. 72.

aber unzweifelhaft die äusserlich wahrgenommenen Gegenstände räumlich ausgedehnt und greifbar, denn wir können ja ihre Dimensionen messen.

Folglich können sie keine „Bewusstseinsinhalte“ und keine „Vorstellungen“ in uns sein, weil diese etwas Geistiges sind und darum keine räumliche Ausdehnung haben.

Damit ist abermals der erkenntnistheoretische Idealismus im Prinzip widerlegt, indem seine Hauptposition unhaltbar geworden ist.

Sehen wir nun zu, ob der realistische Standpunkt besser begründet ist.

B. Der Realismus.

VII. Der positivistische Realismus A. Comte's.

Im allgemeinen besteht der erkenntnistheorethische Realismus in der Lehre, dass die Sinneswahrnehmung uns etwas Objektives, d. h. von unserm Bewusstsein, unserm Vorstellen und Denken Unabhängiges bietet. Huldigen nun auch die meisten Vertreter der modernen nichtchristlichen Philosophie dem Idealismus, so gibt es doch auch unter ihnen solche, welche auf realistischem Standpunkt stehen. Sehen wir daher zunächst zu, wie die namhaftesten von ihnen denselben behaupten. Zu diesem Zweck beginnen wir mit dem Vater des Positivismus, August Comte.

Diesem Philosophen zufolge hat die Philosophie die Wahrheit zum Gegenstand; die Wahrheit aber ist das Wirkliche oder das Positive; wirklich aber ist für uns nur das unmittelbar in der Aussenwelt Wahrgenommene oder Beobachtete. Das ist das Grundprinzip des Positivismus Comte's.

Wie steht es nun mit dessen Berechtigung?

Dieses Prinzip ist wohl nicht ganz falsch, aber auch nicht ganz wahr.

Anzuerkennen ist, dass Comte auf die objektive Beobachtung einen hohen Wert legt. Aber erstens hat er leider die Objektivität der Sinneswahrnehmungen nur einfach vorausgesetzt, ohne sie zu beweisen und gegen den Idealismus sicher zu stellen.

Zweitens vertraut Comte zuviel auf die äussere Wahrnehmung, indem er meint, dass sie uns die reine Wirklichkeit und damit die reine Wahrheit biete, was doch in der That nicht der Fall ist. Denn durch die Sinneswahrnehmung gewinnen wir nur eine Phänomenal-Erkenntnis, aber kein eigentliches Real-Wissen. Der Positivismus ist also nicht kritisch genug.

Drittens ist es irrig, wenn er meint, dass nur das von uns unmittelbar Wahrgenommene das Wirkliche für uns sei. Denn wäre dieser Grundsatz richtig, dann könnte von allgemeinen Naturgesetzen in der Wissenschaft keine Rede mehr sein, da die direkte objektive Beobachtung uns lediglich Einzelthatsachen und deren zeitliche Aufeinanderfolge bietet. Von einer notwendigen Verknüpfung des Einzelnen aber oder von allgemeinen Gesetzen der Naturerscheinungen nehmen wir unmittelbar mit den Sinnen nichts wahr. Wenn nun aber dennoch die positive Philosophie allgemeine Naturgesetze als wirklich und für uns erkennbar annimmt, ja deren Erforschung sogar als das höchste theoretische Ziel der Wissenschaft betrachtet, so gibt sie damit indirekt selbst zu, dass das Gebiet unserer Erkenntnis nicht auf das unmittelbar objektiv Beobachtete notwendig beschränkt ist, sondern dass wir über dasselbe hinaus noch ein positives Wissen erreichen können. Das positivistische Erkenntnisprinzip ist also zu eng.

Das ergibt sich auch viertens daraus, dass dieser Realismus unsere Erkenntnis nur auf die äusseren Erfahrungsthatsachen einschränkt und das ganze Gebiet der inneren oder seelischen Thatsachen von der wissenschaftlichen Forschung ausschliesst. Das ist besonders deshalb merkwürdig, weil andere Philosophen gerade das Gegenteil thun. Als Grund für diese seine Ansicht führt Comte Folgendes an: Da das Wirkliche nur durch unmittelbare Beobachtung festgestellt und in seinen Gesetzen erkannt werden kann, eine innere Beobachtung der seelischen Thatsachen aber unmöglich ist, so kann es auch keine positive Wissenschaft von denselben geben. Illusorisch ist daher nach Comte die Psychologie, die den Anspruch erhebt, die Grundgesetze des menschlichen Geistes, dadurch dass sie ihn in sich selbst betrachtet, zu entdecken [1]). Ich habe diese Ansicht bereits in meinem Werke „Die Grundfragen der Erkenntnistheorie“ (1888 S. 319 ff.) eingehend geprüft und sie als irrig nachgewiesen.

Nach all dem leidet der positivistische Realismus Comte's an beträchtlichen Mängeln, weshalb er uns nicht befriedigt.

Betrachten wir nun einen weiteren realistischen Versuch, der auf dem Boden der nichtchristlichen Philosophie in den letzten Decennien des 19. Jahrhunderts entstanden ist.

VIII. Der Semirealismus J. H. v. Kirchmann's.

Der erkenntnistheoretische Standpunkt J. H. v. Kirchmann's ist nur halber Realismus, da er lediglich dem Wahrnehmungsinhalt Objektivität zuschreibt, dagegen den Beziehungsbegriffen oder den

1) Comte, Cours de philosophie positive; p. I. pag. 30.

Kategorien nur subjektive Geltung beimisst. Mit dem einen Fuss steht er also auf realistischem, mit dem andern auf idealistischem Boden. Dabei geht er von dem Begriffe der Erkenntnis aus, welche in der Übereinstimmung von Wissen und Sein bestehe. Aber in der Übereinstimmung sei sowohl ein Identisches als ein Unterschiedenes. Identisch sind Sein und Wissen nach Kirchmann rücksichtlich ihres Inhalts, in der Form aber, welche diesen Inhalt befasst, sind sie verschieden.

Auf die Frage: wie wir den Inhalt des Seins ohne dessen Form erkennen können, erwidert Kirchmann: durch die Wahrnehmung. Denn im Akte derselben fliesse der Inhalt des Seienden in das Wissen über, ohne dass auch die Seinsform übergeleitet werde. Das Wie dieses Vorgangs entzieht sich nach ihm unserer Beobachtung; wir kennen nur das Resultat.

Den Beweis für die Annahme der Objektivität des Wahrgenommenen erblickt Kirchmann in dem Umstand, dass jedes Wahrnehmen seinen Inhalt als ein ausserhalb seiner selbst Bestehendes und damit als ein Seiendes im Gegensatz zu dem Geswussten setzt, und dass diese Setzung für den Wahrnehmenden den Charakter der Notwendigkeit an sich trägt. Darum lautet nach ihm der erste Fundamentalsatz der Erkenntnislehre: „Das Wahrgenommene ist (existiert)."

Aber das Denken bemerkt bei der Bearbeitung des Wahrnehmungsinhaltes doch nicht selten Widersprüche in dem letzteren. Diese Widersprüche könne das Denken nicht als objektiv seiend gelten lassen. Daraus ergebe sich der zweite Fundamentalsatz der

Erkenntnistheorie: „Das sich Widersprechende ist nicht (existiert nicht)[1]".

Aus dem Wahrnehmungsinhalt bildet dann das trennende Denken die Begriffe. Dem Begriffsinhalte entspricht deshalb, weil er dem Wahrnehmungsinhalt entnommen ist, ein Stück des Letzteren. Darum ist nach Kirchmann der Inhalt eines richtig gebildeten Begriffs ebenso im Gegenstand als ein seiender, wie in der Vorstellung als ein gewusster enthalten.

Nur die Beziehungsbegriffe oder die Kategorien machen nach diesem Philosophen eine Ausnahme, indem sie kein Wissensbild eines Seienden bieten, sondern sie sind nur subjektive Denkformen und bilden den ursprünglichen Besitz oder das A priori der Seele. Solcher Beziehungsformen hat Kirchmann 12 aufgestellt und dieselben in 4 Klassen geordnet. Die erste Klasse enthält das Nicht, das Und und das Oder; die zweite das Gleich, die Zahl und das Alle; die dritte das Ganze mit seinen Teilen, die Ursache mit der Wirkung und die Substanz mit ihren Accidenzen; die vierte das Wesen und das Unwesentliche, die Form und den Inhalt, sowie das Äussere und das Innere[2]).

Den Nutzen dieser Beziehungsbegriffe sieht Kirchmann in einer Erleichterung des Denkens und der Gedankenmitteilung, besonders aber in einer stärkeren Vergeistigung des von der Wahrnehmung überkommenen Inhalts des Seienden. Das die Grundzüge des Semirealismus Kirchmann's.

Derselbe ist unseres Erachtens einerseits zu realistisch und andererseits zu idealistisch. Zu realistisch

1) Vgl. J. H. v. Kirchmann, Die Lehre vom Wissen; 2. Aufl. S. 65 ff. — Über das Prinzip des Realismus; 1875 S. 6 ff.

2) Prinzip des Realismus; S. 15 ff.

ist er in der Wahrnehmungslehre, zu idealistisch in der Kategorienlehre. Denn sein Fundamentalsatz in der Wahrnehmungslehre: „Das Wahrgenommene ist (existiert)", ist zu allgemein und darum nicht durchaus zutreffend. Das hat ja Kirchmann selbst zugegeben, indem er sagt, dass in den Wahrnehmungsinhalten nicht selten Widersprüche enthalten seien und dass, wo immer dies der Fall sei, von Realität keine Rede sein könnte, da das Sichwidersprechende nicht existiere. Folglich ist auch nicht allgemein richtig, dass „das Wahrgenommene ist".

Ferner lässt sich auch der weitere Hauptsatz Kirchmann's, dass der Wahrnehmungsinhalt und der objektive Seinsinhalt „identisch" seien, von seinem eigenen Standpunkte aus nicht aufrecht halten. Denn würde diese Identität wirklich vorhanden sein, dann müssten sich beide Inhalte durchaus decken. Das ist aber nach Kirchmann selbst nicht der Fall, da er bemerkt: „Der Inhalt des Seienden ist für die Wahrnehmung unerschöpflich, nicht blos als Inhalt der Welt, sondern auch als Inhalt des einzelnen konkreten Gegenstandes [1])." Folglich deckt sich auch nicht ganz der Wahrnehmungs- und der Seinsinhalt; somit besteht auch keine Identität zwischen beiden.

Nicht minder ist seine Auffassung des Wahrnehmungs-Vorganges anfechtbar, indem er behauptet, dass „der Inhalt des Seienden durch das Wahrnehmen aus dem Gegenstand in das Wissen überfliesse und dadurch aus der Form des Seins heraus in die Form des Wissens übergeleitet werde [2])". „Der Vorgang beim Wahrnehmen ist weder ein Thun noch

1) J. H. v. Kirchmann. a. a. O. S. 9.
2) A. a. O. S. 7.

ein Leiden; es ist keine Aktion des Gegenstandes auf die Seele und keine Reaktion dieser gegen jenen, also auch kein Produkt aus beiden, sondern ein rein einfaches Geschehen. Denn die sorgfältigste Selbstbeobachtung biete es nur so und wisse von solchen Aktionen nichts[1])."

Darauf ist zu bemerken: allerdings ist es richtig, dass die Wahrnehmung rein als solche, sofern wir sie als bewussten geistigen Zustand betrachten, unserer Selbstbeobachtung weder als Aktion noch als Reaktion der Seele, sondern als ein einfaches Geschehen erscheint. Aber als bewusster Zustand ist die Wahrnehmung bereits ein Resultat oder ein Wirkungsprodukt und setzt als solches notwendig ein Wirken und Gegenwirken voraus, welches freilich nicht selbst schon ins Bewusstsein fällt, da es die Bedingung desselben ist.

Ebenso lehrt unstreitig die Erfahrung, dass jede Sinneswahrnehmung durch eine Aktion von aussen (sei es von Seite eines objektiven Gegenstandes, sei es durch Veränderungen innerhalb des Organismus) auf das wahrnehmende Subjekt notwendig bedingt ist, und dass ihre Korrektheit oder Inkorrektheit von der normalen oder anormalen Beschaffenheit und Thätigkeit der Sinnesorgane und deren Centralendigungen im Gehirn durchaus abhängt. Ist aber das unleugbar der Fall, so lässt sich auch nicht mit Kirchmann behaupten, das beim Wahrnehmen der Seinsinhalt einfach aus dem Gegenstand in das Wissen „überfliesst". Die Sinnesapparate sind keine blossen Kanäle, durch die der Inhalt der äusseren Gegenstände ohne jede Modifikation einfach übergeleitet wird, sondern ein und

1) A. a. O. S. 6.

derselbe Gegenstand wird bekanntlich ganz verschieden wahrgenommen, je nachdem die Beschaffenheit der Sinnesorgane bei dem wahrnehmenden Subjekt eine verschiedene ist. Also ist die Wahrnehmung nicht nur physiologisch vermittelt, sondern sie wird auch durch diese physiologische Vermittlung in ihrem Inhalt mitbestimmt, so dass auch von diesem Gesichtspunkte aus die von Kirchmann behauptete Identität des Seins- und Wahrnehmungsinhaltes unhaltbar ist. Nach all dem ist also Kirchmann's Erkenntnislehre zu realistisch [1]).

Anderseits ist sie aber auch zu idealistisch, und zwar in seiner Ansicht von den Beziehungsbegriffen oder den Kategorien, welche er für rein subjektiv hält. Das ist ein Irrtum. Denn wenn es auch wahr ist, dass unsern Beziehungsbegriffen kein „identisches Bild“ in den äusseren Dingen entspricht — stellen ja diese Begriffe schon in unserer Vorstellung kein „Bild“ dar — so folgt daraus noch nicht, dass sie gar keine objektive Bedeutung besitzen. Ja hätte Kirchmann in diesem Punkte recht, dann würde er vielfach mit seiner eigenen Philosophie in Widerspruch geraten, wie ich in meinen „Grundfragen der Erkenntnistheorie“ bereits eingehend (S. 343 ff.) dargethan habe. Sonach ist also auch der Semirealismus Kirchmann's in wichtigen Punkten nicht befriedigend.

Betrachten wir nun noch eine dritte Art von Realismus, die gleichfalls in den letzten Decennien des eben verflossenen Jahrhunderts auf Seite der nichtchristlichen Philosophie aufgestellt wurde.

[1]) Weiteres in meinen „Grundfragen der Erkenntnistheorie“ S. 336 ff.

IX. Der transcendentale Realismus E. v. Hartmann's.

Dem Verfasser der „Philosophie des Unbewussten" zufolge kann die Erkenntnistheorie nur von dem unmittelbar unserem Bewusstsein Gegebenen ausgehen. Aber „die einzig unmittelbar gegebene und darum einzig als Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Betrachtung brauchbare Thatsache ist der Bewusstseinsinhalt als solcher: die Summe der aktuellen Vorstellungen als subjektiv-idealer Phänomene[1])". „Die sinnlichen Qualitäten des Roten, Süssen u. s. w. sind apriorische Empfindungsformen, welche auf Anlass der entsprechenden Nervenerregungen von der Seele spontan (selbstverständlich unbewusst) produziert werden[2])".

Folglich sind auch nach diesem Philosophen die von uns äusserlich wahrgenommenen Eigenschaften der Dinge in Wahrheit nichts als innere Erzeugnisse unserer Seele.

Aber wie gewinnen sie den Charakter der Äusserlichkeit, den sie thatsächlich in der Sinneswahrnehmung haben?

Darauf erwidert E. v. Hartmann: „Das Bewusstsein nimmt nicht seine Empfindung als das, was sie an sich, d. h. subjektiv ist, sondern fasst sie instinktiv als Wirkung einer transcendenten Ursache auf und bezieht sie auf diese[3])."

Das ist dieselbe Ansicht wie die von Helmholtz und anderer Idealisten. Nur gibt Hartmann von seinem

1) Eduard v. Hartmann, Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus; 1875 S. XI.

2) E. v. Hartmann, J. H. v. Kirchmann's erkenntnis-theoretischer Realismus; 1875 S. 26.

3) Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus S. 106.

Standpunkt aus einen Grund für diese angenommene Beziehung an, indem er sagt: „Wäre das Wahrnehmen blosses Vorstellen ohne jedes Gefühl, d. h. ohne jede Willensaffektion des Wahrnehmenden, so wäre es ganz unmöglich, dass letzterer jemals hinter dem Wahrnehmungsinhalt ein transcendentes Korrelat zu suchen sich veranlasst fände; nichts würde ihn aus der immanenten Sphäre des Bewusstseins hinausdrängen, deren Inhalt er in willenloser Passivität wie der Haschischraucher die Bilder seiner trunkenen Phantasie an sich vorüber ziehen lassen würde. Nur die Gefühlserregung bringt zum Handeln, und nur der Umstand, dass mit jeder Wahrnehmung, auch der gleichgiltigsten, ein Gefühl untrennbar verknüpft ist, ermöglicht und provoziert die transcendentale Beziehung der empfundenen Affizierung der eigenen Willenssphäre auf die Aktion eines fremden Willens oder einer äusseren Kraft Nur weil die Seele Wissen und Wille zugleich ist, nur weil mit jedem durch Wahrnehmen gegebenen Wissensinhalt zugleich eine Willensaffektion Hand in Hand geht, die als Gefühl des erlittenen Zwanges ins Bewusstsein tritt, nur darum setzt das Bewusstsein eine diesen Zwang ausübende transcendente Kraft voraus und bezieht auf diese in transcendentalem Sinne seinen Wahrnehmungsinhalt [1]."

Schliesslich bemerkt v. Hartmann: „Wenn es jenseits des Bewusstseins etwas geben soll, was nicht so indifferent für uns sein soll, als ob es gar nicht existierte, dann muss dieses Transcendente zum Bewusstsein dadurch in reale Beziehung treten, dass es den Bewusstseinsinhalt kausal bestimmt. Daraus folgt dann weiter, dass die einzig mögliche Art

1) J. H. v. Kirchmann's erkenntnistheor. Realismus S. 55.

und Weise, den absoluten Illusionismus zu überwinden, darin besteht, dass man den Bewusstseinsinhalt transcendental bezieht auf ein transcendentes Etwas, welches man als transcendente Ursache des Wahrnehmungsinhalts *supponiert*. Diese Hypothese ist die *einzige*, welche den auch von den Idealisten eingestandenen, aber von ihnen für eine Prellerei unserer Verstandeseinrichtung ausgegebenen Drang erklären kann, der uns zwingt, unsere Wahrnehmungen auf ein transcendentes Ding an sich transcendental zu beziehen[1]."

Wenn wir nun mit kritischem Auge diesen Realismus betrachten, so müssen wir sagen, dass derselbe nach unserer Überzeugung auf sehr schwachen Füssen steht, was wir bereits ausführlich anderwärts nachgewiesen haben[2]. Hier sei daher kurz nur Folgendes bemerkt.

Der Grund- und Wurzelfehler E. v. Hartmann's ist, dass er ganz und gar von idealistischen Voraussetzungen ausgeht, ohne dieselben gehörig zu prüfen, und von dieser Grundlage aus sich vergebens abmüht, zum Realismus zu gelangen. So nimmt er gleich anfangs ohne weiteres das Hauptprinzip des Idealismus als richtig an, dass die äusseren Wahrnehmungsobjekte lediglich subjektive Empfindungen oder Vorstellungen in unserem Bewusstsein seien — und damit ist eigentlich schon alles für eine fest fundierte realistische Theorie verloren. Wie unberechtigt aber diese herkömmliche, bei sehr Vielen bereits zu einem philosophischen Dogma gewordene idealistische Annahme ist, habe ich in den vorhergehenden Kritiken eingehend gezeigt. Schon das Eine hätte ihn bedenklich machen

1) A. a. O. S. 58.

2) S. meine „Grundfragen der Erkenntnistheorie" S. 372 ff.

sollen, dass die Wahrnehmungsgegenstände des Gesichts- und Tastsinnes alle räumlich ausgedehnt sind, ein räumlich Ausgedehntes aber unmöglich als solches im Bewusstsein sein kann, da dieses selbst durchaus unausgedehnt ist — ein schlagender Beweis gegen diese Theorie.

Ebenso wenig wie den Idealisten ist es ferner E. v. Hartmann gelungen zu zeigen, wie es kommt, dass wir die Objekte äusserlich wahrnehmen, obschon sie nach ihrer Lehre nichts als Bewusstseinsinhalte sind. Denn wenn er sagt: wir „beziehen“ die letzteren auf die Aussendinge als ihre transcendenten Ursachen, so entspricht das erstens nicht den Thatsachen, indem von einer derartigen Beziehung eines Bewusstseinsinnern auf das Äussere bei der Sinneswahrnehmung wir nichts wissen; und zweitens reicht auch die blosse Beziehung einer innerlichen Vorstellung nach aussen gar nicht hin, um der letzteren einen derartigen Charakter der Äusserlichkeit und Objektivität zu geben, wie ihn thatsächlich allgemein und konstant die äusseren Wahrnehmungsgegenstände besitzen. Man mache doch einmal, wenn man uns nicht glaubt, zur Probe einen Versuch: man bilde sich innerlich irgend eine Vorstellung in seinem Geiste; dann beziehe man sie nach aussen und sehe zu, ob sie wirklich als ein derartiges Objekt erscheint, wie es stets die Sinneswahrnehmung zeigt. Wir sind überzeugt, dass alle diese Versuche negativ ausfallen werden — abermals ein schlagender Beweis gegen diese Theorie.

Und drittens, selbst abgesehen von all dem, woher sollen wir denn wissen, auf welche bestimmte Dinge in der Aussenwelt wir die in uns auftauchenden Vorstellungen beziehen sollen, wenn wir von den ersteren gar nichts wahrnehmen? So sehe ich z. B. hier vor

mir einen Tisch, Bücher, Schreibzeug, Federn, Bleistift, Papier, Messer u. s. w. Nach der in Rede stehenden Theorie sind alle diese wahrgenommenen Objekte in Wahrheit nur Vorstellungen in meinem Bewusstsein, welche nach aussen auf gewisse Dinge an sich bezogen werden. Aber woher soll ich wissen, dass die eine Vorstellung gerade auf dieses und die andere Vorstellung gerade auf jenes Ding zu beziehen ist, wenn ich keines von den Dingen wahrnehme? In diesem Falle muss die Beziehung offenbar eine ganz willkürliche, nur ins Blinde gehende sein, und die „Wahrnehmung" wäre meistens infolge dessen geradezu eine „Falschnehmung."

Nach all dem erscheint uns auch der trancendentale Realismus E. v. Hartmann's so wenig befriedigend als die übrigen realistischen Versuche, die auf dem Boden der nichtchristlichen Philosophie gemacht wurden.

Sehen wir nun zu, ob vielleicht auf Seite der christlichen Philosophie im 19. Jahrhundert eine bessere Erkenntnislehre aufgestellt wurde!

Im Grundprinzip stimmten bisher fast alle christlichen Philosophen, wenigstens auf katholischer Seite, mit einander überein, indem sie durchgehends den Realismus vertraten; aber nicht in den Einzelproblemen. In letzterer Beziehung lassen sich vielmehr hauptsächlich drei verschiedene Auffassungen unterscheiden: die einen nämlich schlossen sich streng der mittelalterlich-scholastischen Richtung an, die wir den „extremen Realismus" nennen; andere huldigten in der Wahrnehmungstheorie dem Idealismus, dagegen in der Vernunfterkenntnis dem Realismus, weshalb wir diese Richtung als „Ideal-Realismus" bezeichnen; und wieder andere dem „kritischen Realismus", den der Verfasser dieses Werkes zuerst zur Darstellung

brachte und welcher der letzte selbständige Lösungsversuch des Erkenntnisproblems am Ende des 19. Jahrhunderts wenigstens auf katholischer Seite genannt werden kann — was auch bereits von der Geschichte der Philosophie anerkannt wurde [1]).

Wir wollen nun noch diese drei Versuche, das Erkenntnisproblem zu lösen, in Kürze erörtern.

X. Der extreme Realismus.

Ein Hauptvertreter des extremen Realismus in Deutschland war und ist in der letzteren Zeit Tilmann Pesch. Denn ihm zufolge „steht der Realismus des gewöhnlichen Lebens, die Überzeugung, zu der die Natur selbst alle Menschen sozusagen instinktiv hinleitet, als das einzig richtige System, als unwiderlegliche Wahrheit fest [2]).“ „Es ist die Wahrheit, die wir bei den Denkern der alten Schule durchweg betont finden, dass wir gemäss der Überzeugung aller Menschen die Dinge so wahrnehmen, wie sie sind, und dass dasjenige, was wir wahrnehmen, ausser uns objektiv wirklich ist [3]).“ „Ding an sich und Wahrnehmungsinhalt gelten nicht bloss als inhaltlich gleich, sondern auch für numerisch identisch, für ein und dasselbe [4]).“

Nach dieser Theorie kommt die Wahrnehmung durch „Bilder“ (species impressae) zu stande, welche die

1) S. Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1897; III. Teil 2. Bd. S. 193.

2) T. Pesch, Das Weltphänomen; eine erkenntnistheoretische Studie zur Säkularfeier von Kants Kritik der reinen Vernunft. 1881, S. 122.

3) A. a. O. S. 42.

4) Ebend. S. 76.

äusseren Dinge vermittels gewisser Medien, wie Äther, Luft, mechanischer Druck in unseren Sinnesorganen bewirken. In dieser Beziehung sagt Pesch: „In den Dingen ist ein Trieb, ihr Sein allem dem einzuprägen, womit sie in Berührung kommen. Und so geschieht es, dass ganz vorzüglich der Äther, dieses Universalvehikel in der Natur, vermittels der mechanischen Bewegung Eindrücke und Abbilder der Dinge in sich aufnimmt und nach allen Seiten hin weiter befördert. Auf den Flügeln des Äthers eilen die Ähnlichkeiten der Dinge hinaus, um den andern Dingen je nach deren Beschaffenheit mitgeteilt zu werden. Auch auf die erkenntnisfähigen Naturwesen stossen diese Botschaften und Mitteilungen, und hier werden es Mitteilungen im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes . . . Wie ein jedes Naturding vermöge des in ihm waltenden Formalprinzips sein bestimmtes Sein und und Wirken besitzt, so ist es auch vermöge eben desselben Formalprinzips darauf angelegt, sich nach aussen hin bekannt zu geben [1]. Die substanziellen Dinge also sind die Träger aller Naturthätigkeit und darum speziell auch die Urheber jener Vorgänge, durch die das Erkenntnisbild im wahrnehmenden Organ entsteht. Die vermittelnden Substanzen, also namentlich der Ather mit seinen Schwingungen, sind gleichsam die Instrumente, deren sich die Dinge zur Fortpflanzung und Mitteilung ihrer Ähnlichkeit bedienen [2].“

1) Illud, quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud, quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei. S. Thomas Aq. Quaest. disput. de ver. q. 2. a. 3 ad 8.

2) Pesch, a. a. O. S. 69—70.

Aber diese Ähnlichkeiten oder Species der Dinge werden im Wahrnehmungsakte nicht selbst wahrgegenommen, sondern sie bilden nur ein Mittel der Wahrnehmung, indem durch sie die an und für sich unbestimmte Wahrnehmungsfähigkeit zu einer bestimmten Funktion determiniert wird. Denn „was beim Bildwerk der Künstler oder vielmehr das Bild im Geiste des Künstlers, das ist für den Erkenntnisakt das vorzustellende Objekt. Das wahrzunehmende Objekt bringt also in der Wahrnehmungsfähigkeit selbst eine Bestimmtheit, eine Qualität hervor als den formellen Inhalt der Darstellung[1].“

Den Beweis für seinen Fundamentalsatz, dass „wir die Dinge so wahrnehmen, wie sie sind,“ führt Pesch teleologisch, indem er sagt: „Dem überaus komplizierten und doch so abgemessenen mechanischen Prozess, vermittels dessen die Wahrnehmung zustande kommt, liegt zweifelsohne ein bestimmter Zweck zu Grunde. Dieser Zweck ist zu suchen in dem normalen Erfolg jenes Prozesses. Dieser normale Erfolg besteht in der unabweisbaren Überzeugung aller Menschen, dass die Dinge wirklich so sind, wie sie uns durch den formellen Wahrnehmungsinhalt unter normalen Verhältnissen zum Bewusstsein gebracht werden. Also bezweckt die Natur, in uns durch den gedachten Prozess jene Überzeugung hervorzurufen. Nun kann aber die Einrichtung der Natur nicht abzielen, in uns eine falsche Überzeugung hervorzurufen. Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Dinge in der Wirklichkeit so sind, wie sie der formelle Inhalt unserer Wahrnehmung unter normalen Verhältnissen darstellt[2].“ —

1) Ebend. S. 61.
2) Ebend. S. 38.

Was nun unser Urteil über die Theorie betrifft, so halten wir die Hauptgedanken derselben für zutreffend. So vor allem den Satz: Dass das unmittelbare Objekt der Sinneswahrnehmung nicht die Affektion des Sinnesorgans oder die subjektive Empfindung, sondern der entsprechende äussere Gegenstand sei.

Ferner ist auch das Axiom richtig, dass das Erkannte in dem Erkennenden nach Weise des letzteren ist.

Nicht minder ist wahr, dass die Erkenntnis durch eine „Ähnlichkeit“ (species) des Erkannten in dem erkennenden Subjekt vermittelt wird[1]).

Auch ist wohl anzuerkennen, dass diese Theorie im Gegensatz zu den anderen genau unterscheidet zwischen Wahrnehmungs-A k t, Wahrnehmungs-O b j e k t und Wahrnehmungs-M i t t e l.

Dagegen konveniert uns nicht an dieser Theorie die Annahme Pesch's, dass der Äther vermittels der der mechanischen Bewegungen Eindrücke und Abbilder der Dinge in sich aufnehme und in unser Auge befördere. Denn diese Bilderwanderungs-Hypothese erscheint uns sehr unwahrscheinlich, indem sie durch nichts begründet ist, und zudem verfehlt sie auch noch das Ziel, um dessen willen sie aufgestellt wurde. Denn wenn wirklich eine derartige Bilderwanderung im Äther stattfände, dann müssten die Bilder durch die manchfachen Kreuz- und Querbewegungen, denen der Äther unterworfen ist, notwendig verzerrt werden. Damit aber würden sie ihre Ahnlichkeit mit den entsprechen-

1) Über die Notwendigkeit der species sensibilis bei der Sinneswahrnehmung vgl. m. die trefflichen Bemerkungen Msgr. B. L o r e n z e l l i ' s in seinen „Philosophiae Theor. Institutiones“ Romae 1896 vol. II p. 229 seq.

den Dingen einbüssen und infolge dessen untauglich werden, als Mittel der Wahrnehmung zu dienen.

Ferner können wir auch nicht den starken Anthropomorphismus gutheissen, der in dieser Theorie zur Anwendung kommt. So wenn es heisst: „In den Dingen ist ein Trieb, ihr Sein allem dem einzuprägen, womit sie in Berührung kommen Bezüglich der erkennenden Wesen wollen die Naturdinge in Kraft jenes allgemeinen Mitteilungstriebes erkannt sein. Sie wollen sich vollends offenbaren, durch diese Offenbarung in dem Erkennenden sein und so ihr ideales Sein fortpflanzen [1].“

Hier wird den Naturdingen überhaupt, den toten wie den lebenden, geradezu ein Wille und damit auch Erkenntnis zugeschrieben. Aber wie lässt sich dies wissenschaftlich rechtfertigen? Auf dem Standpunkt der Poesie mag solches erlaubt sein, aber nicht auf dem der Philosophie, wenn diese nicht zur blossen Dichtung werden soll.

Auch ist Pesch's Beweis für die Objektivität des sinnlich Wahrgenommenen sehr prekär, da er lediglich teleologisch geführt ist, weshalb er für alle diejenigen keine Geltung hat, welche eine Naturteleologie nicht zugeben.

Doch abgesehen von all dem, die Hauptfrage ist: Wie steht es mit der Wahrheit des Fundamentalsatzes dieser Theorie, dass „wir die Dinge so wahrnehmen, wie sie sind, und dasjenige, was wir wahrnehmen, ausser uns objektiv wirklich ist [2]?“

Dieser Satz wird unseres Erachtens durch die Erfahrung nicht bestätigt. Denn bekanntlich sehen wir

1) Pesch, a. a. O. S. 69.
2) Ebend. S. 14. 42.

die Dinge, auch mit ganz normalen Augen und unter völlig normalen Verhältnissen, je nach der verschiedenen Entfernung von uns verschieden, und zwar sowohl rücksichtlich der Grösse, als der Gestalt, als der Farbe. So nehmen wir z. B. den Mond am Himmel als eine verhältnismässig kleine und flächenhafte Scheibe wahr, obschon er in Wahrheit weder das eine noch das andere ist. Desgleichen schauen wir die übrigen Sterne als kleine leuchtende Punkte, und doch sind sie in Wirklichkeit ganz kolossale Körper.

Indes da wird man vielleicht auf extrem-realistischer Seite entgegnen: Daran sei eben die grosse Entfernung schuld, dass wir diese Dinge nicht so wahrnehmen, wie sie in Wahrheit sind.

Aber fragen wir: Wie weit müssen denn die Dinge von uns entfernt sein, dass wir sie ganz richtig wahrnehmen können?

Darauf wird man, wenn man mit der unleugbaren Erfahrung nicht in Widerspruch treten will, antworten: einen absoluten Massstab giebt es in dieser Beziehung nicht, sondern das ist sehr verschieden, je nach der Schärfe der Sinnesorgane, sowie nach der Beleuchtung und Farbe der Gegenstände, nach der Beschaffenheit der Medien u. s. w. So erscheint uns z. B. ein Feuer in finsterer Nacht näher, als es thatsächlich ist, weil wir den Raum dazwischen nicht sehen. Desgleichen dünkt uns ein Wald auf einer Anhöhe, auch selbst am hellen Tage näher, als er ist, wenn das dazwischen liegende Thal sich unseren Blicken entzieht. Ein Zimmer, das mit hellen Farben getüncht oder tapeziert ist, sieht geräumiger aus als eines mit dunklen Farben.

Ferner erscheint uns ein weisses Feld auf schwarzem Grund grösser als ein gleich grosses auf weissem Grund.

Aus all diesen und vielen anderen Thatsachen geht hervor, dass das äusserlich Wahrgenommene relativ und nicht absolut objektiv ist, d. h. je nach den verschiedenen Bedingungen, unter denen es aufgefasst wird, zeigt es sich verschieden.

Doch wählen wir einmal die denkbar günstigsten Wahrnehmungsbedingungen: Setzen wir den Fall, es habe jemand vollständig normale Augen; auch seien dieselben nicht ermüdet, noch sonstwie störend affiziert, und nun betrachte er bei der besten Beleuchtung und in der für ihn vorteilhaftesten Entfernung irgend einen Gegenstand, etwa ein Blatt Papier — wie wird er unter diesen vorzüglichen Umständen dasselbe wahrnehmen? Ohne Zweifel als eine ebene und kontinuierliche Fläche, und doch ist es in Wirklichkeit weder das eine noch das andere. Denn wenn wir es unter dem Mikroskop betrachten, wird es uns bedeutend anders erscheinen. Folglich sind unsere äussere Wahrnehmungen, auch wenn sie unter ganz normalen Verhältnissen und unter den günstigsten Bedingungen stattfinden, dennoch mehr oder minder relativ, und es ist daher unwahr, wenn man sagt, dass „wir die Dinge so wahrnehmen, wie sie sind, und dass dasjenige, was wir wahrnehmen, ausser uns objektiv wirklich ist." Sonach ist der extreme Realismus ein unhaltbarer Standpunkt [1]).

Das hat man auf katholischer Seite auch vielfach eingesehen und darum in der Erkenntnistheorie einen neuen Versuch gemacht, den wir „Ideal-Realismus" nennen möchten und dessen Betrachtung wir uns nun zuwenden wollen.

1) Vgl. meine „Theorie der Gesichtswahrnehmung; Untersuchungen zur physiologischen Psychologie und Erkenntnislehre"; Mainz, Kirchheim 1891 S. 12 ff.

XI. Der Ideal-Realismus.

Der Ideal-Realismus besteht nach unserer Fassung darin, dass er in der Wahrnehmungslehre idealistisch, und in der Vernunftlehre realistisch gesinnt ist.

Einer solchen Richtung hultigte unter den katholischen Philosophen der Neuzeit beispielsweise J. Balmes, indem er sagt: „Die Sensation an sich betrachtet ist eine blos innere Affektion; sie ist eine Thatsache, die in unserer Seele vorgeht Nach meiner Ansicht ist die einzige Sensation, welche wir auf das Aussere übertragen und notwendig übertragen müssen, die Ausdehnung; alle anderen beziehen sich auf die Objekte nur wie Wirkungen auf ihre Ursachen, nicht wie Kopien auf das Original. Der Geruch, der Geschmack, der Ton stellen uns nichts dar, was den Objekten ähnlich wäre, welche sie verursachen, wohl aber die Ausdehnung; die Ausdehnung legen wir den Objekten bei und können sie ohne dieselbe uns nicht denken. Der Ton ist, ausser mir befindlich, kein Ton; es ist nichts weiter als eine blose Vibration der Luft, hervorgebracht durch die Vibration eines Körpers; der Geschmack, ausser mir befindlich, ist kein Geschmack, sondern nur ein Körper, der einem Organe appliziert wird und der in ihm eine mechanische oder chemische Veränderung verursacht; und dasselbe findet statt bei dem Geruche. Selbst in dem Licht und den Farben ist, wenn sie ausser mir gedacht werden, nur ein Fluidum vorhanden, das auf eine Oberfläche fällt und direkt oder reflektiert zu den Augen gelangt oder gelangen kann. Aber die Ausdehnung, ausser mir befindlich und unabhängig von jeder Beziehung zu den Sinnen, ist wahre Ausdehnung, ist etwas, dessen Existenz und Natur meine Sinne

nicht nötig hat. Wenn ich sie wahrnehme oder sie mir vorstelle, so ist zwischen meinen Eindrücken und ihr etwas mehr als die Beziehung einer Wirkung zu einer Ursache vorhanden; hier ist Repräsentation, das innere Bild dessen, was im Äusseren existiert, vorhanden [1])."

Nach Balmes also sind die Sensationen oder die sinnlich wahrgenommenen Objekte an sich nichts anderes als „innere Affektionen unserer Seele", also etwas rein Psychisches, denen nichts Ähnliches in der Aussenwelt entspricht, mit Ausnahme der Ausdehnung, die wohl, als wahrgenommen, auch nur etwas Seelisches ist, dem aber ein objektives Korrelat zukommt.

Hören wir nun einen anderen katholischen Philosophen der letzten Zeit, G. Hagemann! Derselbe bemerkt: „Nur der dogmatische (unwissenschaftliche) Realismuss kann behaupten, dass die Dinge an sich so beschaffen sind, wie wir sie wahrnehmen. Denn abgesehen von der subjektiven Verschiedenheit der Wahrnehmungen bei verschiedenen Menschen und auch bei demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten (was Einem angenehm schmeckt, widert den Andern an; was der Eine warm nennt, hält der Andere für kalt; dieselben Gegenstände sehen wir zu verschiedenen Zeiten grösser oder kleiner; Stereoskopbilder erscheinen plastisch u. s. w.), so entsprechen unsere Gesichts- und Gehörsempfindungen nach der neueren Naturwissenschaft keineswegs dem wirklichen Sein; es giebt physikalisch keine Farben und Töne, sondern nur verschiedene Äther- und Luftschwingungen. . . . Die Merkmale, die durch die

1) J. Balmes, Fundamente der Philosophie; deutsche Ausgabe 1885 Teil II S. 13. 46.

einzelnen Sinne allein vermittelt werden (Farbe, Schall, Geruch, Geschmack u. dgl.) sind relativ, d. h. sie sind als solche nur Empfindungen im wahrnehmenden Subjekte, weisen aber auf bestimmte Beschaffenheiten der Gegenstände hin, wodurch diese imstande sind, jene Empfindungen hervorzurufen. Die räumlichen Verhältnisse dagegen (Gestalt, Bewegung u. dgl.) sind absolute Eigenschaften, welche den Aussendingen an sich eignen und ohne welche sie für uns ganz aufhören würden zu sein [1]."

Auch G. v. Hertling schreibt: „Wenn wir die Dinge der Aussenwelt nur aus ihren Einwirkungen auf uns zu erkennen vermögen und wenn dabei das Resultat dieser Einwirkung von der eigenen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens abhängt, so werden wir jene Dinge gar niemals so erkennen, wie sie an sich sind, sondern immer nur so, wie sie auf Grund dieser Beschaffenheit uns erscheinen müssen. Ja die oft gehörte Forderung, die Dinge in ihrem An-sich zu erfassen, erweist sich als eine ungereimte, denn nichts Anderes würde sie von uns verlangen, als, die Dinge so zu erkennen, wie sie erkannt werden müssten, wenn sie nicht erkannt werden . . . Das Eine bleibt richtig, dass wir niemals aus unserem Denken und unseren Vorstellungen heraus und niemals unmittelbar an die äusseren Dinge herankommen. Zwischen ihnen und uns steht jederzeit die Vorstellung, die wir von ihnen haben, und wo sie fehlte, wüssten wir überhaupt von den Dingen nichts [2])".

1) G. Hagemann, Logik und Noetik; 1870 S. 134.

2) G. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung; 1875 S. 132. 144.

Desgleichen sagt C. Gutberlet: „Es war den Scholastikern unbekannt, dass Farbe und Ton als solche nicht an den Körpern sind, sondern nur in dem empfindenden Subjekt von Bewegungsvorgängen der Körper erzeugt und auf die anregende Ursache übertragen Der Irrtum der Alten lag darin, dass sie dem Objekte dieselbe Natur und Beschaffenheit zuteilten wie dem von uns sinnlich erfassten Objekte Ein jedes Organ hat eine solche Einrichtung, dass es erstens mit Ausschluss aller anderen Sinne allein durch die bestimmte, von einem Objekt ausgehende Bewegung erregt und zweitens nur von dieser Bewegung erregt werden kann und drittens stets auf gleiche ihm eigentümliche Weise erregt wird, so zwar, dass, wenn der Reiz selbst eine andere Form der Bewegung hat als die, welche die materiellen Teile des Organs ausführen können, erstere in die letzteren umgewandelt werden. Daraus ergiebt sich dann viertens, dass die das Organ belebende Seele, auf eigentümliche Weise miterregt, zu einer eigentümlichen Reaktion, der Farbe-, Ton-, Geruchsempfindung u. s. w. bestimmt wird. Diese Reaktion kann natürlich kein materieller Vorgang, nämlich wieder Bewegung, sondern muss und kann eine psychische Zuständlichkeit sein[1].“

Nach Gutberlet sind also die äusserlich von uns wahrgenommenen Qualitäten der Dinge in Wirklichkeit nichts Anderes als eigentümliche Reaktionen unserer Seele und als solche psychische Zustände, somit nichts Physisches.

1) Gutberlet, Psychologie; 1881 S. 15 ff. Logik und Erkenntnistheorie; 1882 S. 182. 201.

Derselben Ansicht huldigt der katholische Philosoph und Theolog Al. v. Schmid, den wir noch hören wollen: „Vom Standpunkt des Sinnenwissens und der blosen Erfahrungswissenschaften aus vermag bezüglich der Existenz physischer Dinge an sich kein sicheres Urteil gefällt zu werden; auch diese sind und bleiben für dieselben transcendent wie die metaphysischen Dinge an sich. Vom „Weltphänomen“ wird vermittels derselben keine feste Brücke gewonnen hinüber in eine „Welt an sich“. Die äussere wie die innere Sinnenwahrnehmung stellt Seiendes vor, so wie es im Bewusstsein erscheint, insoweit besitzt es Evidenz; darüber hinaus keine. Sie vermag ihren eigenen Rayon nicht zu überspringen. Der im Schmucke des Grünes prangende Wald, der mit Getöse ihn durcheilende Strom sind äussere Wahrnehmungsthatsachen; ob aber das Grün des Waldes, ja dieser selber, ob das Getöse des Stromes, ja dieser selber unabhängig von meinem oder deinem und unser aller Bewusstsein noch fortexistieren oder ob nicht, das fällt über unsere Wahrnehmung hinaus, das vermag reinweg von ihr aus nicht konstatiert zu werden . . . Über einen skeptischen Phänomenalismus oder Sinnenidealismus ist nicht hinaus zu kommen.“

„Es steht sonach in Frage, ob dem eigenen Körper, den Sinnesorganen, den Nerven- und Centralorganen und ihren verschiedenen Bewegungsformen, ob auch allen nach bestimmten Gesetzen mit ihnen und unter sich in Rapport stehenden Aussenkörpern der irdischen und überirdischen Welt, ob ferner den primären und sekundären Qualitäten derselben eine blos psychische oder zugleich eine ausserpsychische Wirklichkeit zukomme? All diese Fragen können vermöge der äusseren und inneren Sinneserfahrung und der blosen

Erfahrungswissenschaften keiner zweiffellosen Lösung entgegengeführt werden [1]).“

Überblicken wir nun die erkenntnis-theoretischen Ansichten all dieser im vorstehenden Paragraph erwähnten christlichen Philosophen der letzten Zeit, so werden wir finden, dass sie sämtlich in dem Punkte übereinstimmen, dass das äusserlich Wahrgenommene an sich nur etwas Psychisches oder ein Vorgang des Bewusstseins sei — was auch der Idealismus behauptet.

Aber da fragt es sich nun: Ist diese Grundansicht auch richtig? Das muss ich entschieden verneinen. Allerdings ist das Wahrnehmen oder der Wahrnehmungs-Akt in letzter Instanz etwas Psychisches oder ein Bewusstseinsvorgang, aber durchaus nicht das Wahrgenommene oder das Wahrnehmungs-Objekt. Warum nicht? Weil eben die äusseren Wahrnehmungsobjekte durchgehends Eigenschaften besitzen, welche zu dem Psychischen oder zum Bewusstsein im Gegensatz stehen, wie die Ausdehnung, die Gestalt, Grösse, Schwere, räumliche Bewegung. Auch das wahrgenommene Licht und die Farben sind stets ausgedehnt, und es ist uns sogar unmöglich, dieselben uns anders auch nur vorzustellen. Ja wir können uns keine Farbe konkret vorstellen ohne jegliche Ausdehnung und umgekehrt keine Ausdehnung ohne jegliche Farbe, weil wir beide immer nur zusammen wahrnehmen. Wohl vermögen wir sie im abstrakten Denken ideell von einander zu trennen, aber nicht getrennt uns vorzustellen. Es giebt für uns erfahrungsgemäss keine Ausdehnung ohne Farbe und keine Farbe ohne Ausdehnung.

1) Al. v. Schmid, Erkenntnislehre; 1890 Bd. I S. 216. 217. 218. 226.

Aber wenn dem so ist — was kein unbefangener Beobachter leugnen kann — wenn wirklich die äusseren Wahrnehmungsobjekte solche genannte Eigenschaften, wie die Ausdehnung, Gestalt, Schwere, Bewegung, an sich tragen, so folgt daraus, dass sie unmöglich, wie die in Rede stehende Theorie meint, „Reaktionen“ oder „Erzeugnisse“ unserer Seele oder unseres Bewusstseins sein können. Denn diese Eigenschaften sind doch sämtlich materieller oder körperlicher Art, und es lässt sich gewiss nicht annehmen, dass unsere Seele oder unser Bewusstsein das Körperliche aus sich erzeugen könne. Folglich ist die oben genannte Theorie schon in der Wurzel verfehlt, und darum ist es kein Wunder, wenn man auf diesem Standpunkt meint, über einen „skeptischen Phänomenalismus“ oder „Sinnenidealismus“ sei mittels der Erfahrung nicht hinaus zu kommen.

Aber man möchte auf jener Seite auch nicht darin stecken bleiben, da von diesem Standpunkte aus eine Wissenschaft unmöglich wäre, und darum versucht man auf einem Umwege zum Realismus zu gelangen, nämlich vermittels der Vernunft. Sehen wir daher nun zu, wie A. v. Schmid dieses anstellt!

Ihm zufolge beruht die Annahme einer von uns unabhängigen Aussenwelt auf einem unserer vernünftigen Natur entspringenden Kausalitätsschluss. Er bemerkt dabei: „Die äusseren Sinneseindrücke haben eine Ursprünglichkeit, welche den von innen her erzeugten Vorstellungen abgeht, und einen Grad der Lebendigkeit, welchen die letzteren nur krankhafterweise gewinnen. Dies erklärt sich am leichtesten dadurch, dass eine Einwirkung transcendenter Aussendinge auf die äusseren Sinnesorgane angenommen wird, so dass die von seiten der ersteren

auf die letzteren hervorgerufenen physisch-mechanischen Eindrücke nicht blos von phänomenaler, sondern auch von ausserphänomenaler, transcendenter Natur sind [1]."

Hier ist zunächst die Rede von „äusseren Sinneseindrücken" im Gegensatz zu den „von innen her erzeugten Vorstellungen". Wir fragen aber: Wie kommt man denn auf dem Standunkte der bezüglichen Theorie zu dieser Unterscheidung? Woher weiss denn der Sinnen-Idealist von „äusseren" Sinneseindrücken, ja überhaupt von einem „Äusseren", wenn das Bewusstsein nur das in ihm selbst Vorgehende, also nur „Inneres" erfasst? Ferner, woher weiss man auf diesem Standpunkt von „äusseren Sinnesorganen" und von „durch äussere Dinge auf die letzteren hervorgerufenen physisch-mechanischen Eindrücken"? Ja wie kommt der Sinnen-Idealist überhaupt zur Erkenntnis des „Physischen", wenn, wie er behauptet, alles äusserlich Wahrgenommene an sich nur etwas „Psychisches" oder eine Thatsache im Bewusstsein ist?

Auf alle diese berechtigten Fragen kann man von Seite dieser Theorie keine genügende Antwort geben; denn wenn wir wirklich nur das Bewusstseins-Immanente oder das Psychische erfassen, wie sollen wir zur Erkenntnis des Physischen und des Mechanischen gelangen? Hier wird einfach der Realismus beständig als richtig stillschweigend vorausgesetzt und als Mittel benutzt, um von dem angenommenen Sinnen-Idealismus zum Realismus zu gelangen. Aber ohne diese hier unrechtmässig sich angeeigneten realistischen Mittel bleibt man ewig im Sinnen-Idealismus stecken.

Und so ist es mit allen diesbezüglichen Argumenten, wie z. B. auch mit folgendem: „Mein Ich

1) A. v. Schmid, Erkenntnislehre; Bd. II S. 136.

findet in dem Falle, als es mit bewusstem Willen, vermittels der leiblichen Organe auf die äusseren Sinnesobjekte hinauswirkt, von deren Seite die mannigfachsten Gegenwirkungen des Druckes und Stosses; das erklärt sich am einfachsten dadurch dass diese Gegenwirkungen von substanziellen Ursachen ausgehen, welche verschieden sind von der meinen eigenen Thätigkeiten zu Grunde liegenden[1].“

Da muss man wieder fragen: Wie können wir denn „auf die äusseren Sinnesobjekte vermittels der leiblichen Organe hinauswirken“, wenn wir dieselben nicht draussen wahrnehmen, sondern sie in Wahrheit nichts anderes sind als seelische Thatsachen im Bewusstsein? Und wie können sie „Gegenwirkungen des Druckes und des Stosses“ auf unsere äusseren Organe ausüben, wenn sie unserem Bewusstsein immanent sind? Das Alles ist auf dem in Rede stehenden Standpunkt unmöglich und darum ist die ganze darauf gebaute Argumentation zu Gunsten des Realismus hinfällig.

Das Gleiche gilt auch von dem bezüglichen moralischen und juridischen Argument für den Realismus. In dieser Hinsicht bemerkt Schmid: „Jeder dogmatische Idealist müsste konsequenter Weise den Solipsismus verteidigen und jeder skeptische Phänomenalist sich der Möglichkeit begeben, ihn zu überwinden Die menschliche Gesellschaft wäre einem solchen Solipsisten nur ein Ding der Vorstellung und alle Rechts- und Sittenordnung ohne alle wirksame Bedeutung; denn wenn alle menschlichen Wesen ausser ihm nur seine Vorstellungen wären, welche Pflichten könnte er gegen sie haben? Er wäre

1) Ebend. II S. 137.

der Einzige und Alles sein Eigentum. Nur realen Wesen gegenüber können Rechts- und Liebespflichten zur Ausübung kommen, nur realen Wesen gegenüber auch Mitgefühle und Mitleid aus pflichtmässiger Liebe [1]."

Das ist Alles wohl wahr. Ja, wenn eine Rechts- und Sittenordnung bestehen soll, dann muss es ausser uns reale Wesen geben, gegen die wir die entsprechenden Pflichten üben können. Allein was nützt uns die blos allgemeine Annahme äusserer realer Wesen, wenn wir dieselben nicht in concreto wahrnehmen? Wenn vielmehr wirklich das von uns äusserlich Wahrgenommene nur unser innerer Bewusstseinsinhalt ist? Dann kann man immer noch keine Rechts- und Liebespflichten ausüben, da man nicht weiss, gegen wen man es thun soll.

Freilich sagt Schmid merkwürdiger Weise am Schlusse seiner bezüglichen Abhandlung: „Nicht die Bilder (εἴδη, species) der äusseren Objekte werden wahrgenommen, sondern diese Objekte selber; dass sie aber nicht blos Objekte meines Bewusstseins seien, sondern zugleich jenseits desselben existieren, ist von mir nicht wahrgenommen, sondern denkend erschlossen. Die wahrgenommenen Objekte und die Objekte an sich sind nicht zweierlei Objekte, sondern ein und dieselben Objekte; sie sind nur verschieden, sofern diesen letzteren eine doppelte Seinsweise zukommt: eine phänomenale und eine ausserphänomenale [2])."

Aber wie Schmid, der hier zugleich Repräsentant für viele Andere ist, von seinem „skeptischen Phäno-

1) Ebend II S. 139.
2) Ebend. II. S. 140.

menalismus“ und „Sinnenidealismus“ aus durch einen „Kausalitätsschluss“ zu den vorstehenden apodiktischen Behauptungen gelangt ist, ist mir unerfindlich. Ja noch mehr! Diese seine Behauptungen schliessen meines Erachtens geradezu einen Widerspruch in sich. Wie so? Denn im ersten Teil des obigen Satzes heisst es, dass wir die äusseren Objekte selber wahrnehmen und im zweiten Teile wird gesagt, dass wir die jenseits unseres Bewusstseins existierenden, d. h. äusseren Objekte nicht wahrnehmen, sondern nur denkend erschliessen! Das ist doch ein offenbarer Widerspruch mit sich selbst.

Ferner im nächsten Satze heisst es: „Die wahrgenommenen Objekte und die Objekte an sich sind nicht zweierlei Objekte, sondern ein und dieselben Objekte,“ und unmittelbar darauf wird gesagt: „Sie sind nur verschieden, sofern diesen letzteren eine doppelte Seinsweise zukommt.“ Aber wenn das der Fall ist, dann sind sie doch offenbar zweierlei Objekte, wenigstens der Seinsweise nach. Und wenn man behauptet: aber dem Inhalt nach sind sie einander gleich, so frage ich: Woher weiss man das auf diesem Standpunkte, wenn wirklich unser Bewusstsein eigentlich nur das erfasst, was in ihm selbst vorgeht? Da hilft auch die Vernunft mit ihrem Kausalitätsschluss nichts; denn wie soll diese die inhaltliche Identität der wahrgenommenen und der an sich seienden Objekte garantieren oder beweisen? Das ist ihr unmöglich. Wer daher in der Wahrnehmungslehre im Idealismus befangen ist, der kann sich auch mit dem besten Willen durch die Vernunft nicht aus diesem Bannkreise losmachen und auf wissenschaftlich-legitime Weise zum Realismus gelangen.

Nach all dem vermag uns also der Ideal-Realis-

mus, wie er von verschiedenen geachteten Vertretern der christlichen Philosophie in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gelehrt wurde, nicht zu befriedigen. Wir haben es deshalb bereits vor 12 Jahren versucht, durch eine unseres Erachtens bessere Theorie, welcher wir den Namen „kritischer Realismus" gaben und die wir in unseren beiden Werken „Grundfragen der Erkenntnistheorie" (1887) und „Theorie der Gesichtswahrnehmung" (1891) niedergelegt haben, den hervorgehobenen Mängeln abzuhelfen, und wollen nun dieselbe ihrem Hauptinhalte nach zur Darstellung bringen.

XII. Der kritische Realismus.

1. Der Begriff der Erkenntnis.

Die namhaftesten Vertreter der modernen Philosophie fordern als festen Ausgangs- und Stützpunkt für die Erkenntnistheorie durchaus gewisse, absolut unzweifelhafte Thatsachen und betrachten als solche die eigenen inneren Bewusstseinsvorgänge [1]). Da wir diese Forderung als berechtigt anerkennen, tragen auch wir ihr Rechnung. Ergiebt sie sich doch aus der richtig gefassten Aufgabe der Erkenntnistheorie, welche darin besteht, zu zeigen, ob und wie Erkenntnis möglich sei. Zu diesem Zwecke muss man aber zuvor wissen, was überhaupt unter Erkenntnis zu verstehen ist.

Meint man etwa damit ein bloses „Vorstellen" oder „Denken"? Nein; denn man kann sich gar Vieles vorstellen und stellt sich thatsächlich Vieles vor und denkt auch Vieles, ohne damit eine Erkenntnis zu haben. So ist z. B. die Vorstellung eines in der Luft schwebenden Hauses, oder der Gedanke, dass es auch

1) So z. B. J. Volkelt, Erfahrung und Denken; 1886 S. 28.

auf dem Monde und den anderen Sternen Bewohner gebe, noch durchaus keine Erkenntnis. Sondern zu einer solchen gehört mehr als die blose Vorstellung oder der blose Gedanke.

Nun was wird denn zu einer Erkenntnis verlangt? Fragen wir zunächst das allgemein menschliche Bewusstsein, so wird es uns erwidern, dass von einer wirklichen Erkenntnis nur dann die Rede sein könne, wenn man etwas Thatsächliches wisse. Demnach wäre also unter Erkenntnis das Wissen um ein bestimmtes Thatsächliches oder um einen Sachverhalt zu verstehen.

Aber stimmt mit diesem Begriff der gewöhnlichen Ansicht von der Erkenntnis auch die Wissenschaft überein? Oder hat diese vielleicht einen anderen Begriff? Nein, auch da gilt durchgängig nur das als Erkenntnis, wovon man ein sicheres Wissen hat und insoweit man ein solches hat. Ja selbst der erkenntnistheoretische Idealismus und Skeptizismus kann dagegen nichts mit Recht einwenden.

Was liegt nun in diesem Erkenntnisbegriff enthalten? Vor allem erstens das Moment der Gewissheit. Denn Erkennen ist Wissen, und es giebt kein Wissen ohne Gewissheit. Dadurch unterscheidet sich das Wissen von der blosen Meinung, welcher eben die Gewissheit abgeht. Das die Gewissheit in sich schliessende Wissen ist der subjektive Bestandteil jeder Erkenntnis. Gegen diesen richtet sich der Skeptizismus, welcher ganz allgemein behauptet: Es giebt keine gewisse Erkenntnis, sondern Alles ist unsicher.

Aber mit diesem seinem Prinzip richtet sich der Skeptizismus selbst und hebt sich auf. Denn wenn der Skeptizismus weiss, dass es keine gewisse Erkenntnis giebt, dann giebt es eben eine gewisse Erkenntnis,

nämlich dieses sein Wissen, und der Skeptizismus ist durch sich selbst widerlegt. Der absolute Skeptizismus ist sonach ein durchaus unhaltbarer Standpunkt.

Ferner gehört zweitens zur Erkenntnis das Moment der Wahrheit. Denn eine unwahre Erkenntnis ist keine Erkenntnis. Aber was ist Wahrheit? Dieser Ausdruck wird nicht immer eindeutig gebraucht, sondern sowohl in der Wissenschaft als im praktischen Leben verbindet man damit nicht selten einen verschiedenen Sinn. Und zwar lassen sich vier Auffassungen dieses Wortes unterscheiden: eine ontologische, eine ideale, eine logische und eine erkenntnis-theoretische.[1]. Hier haben wir es nur mit dem erkenntnis-theoretischen Wahrheitsbegriff zu thun, und dieser besteht darin, dass unser Wissen dem bestimmten Thatbestand, auf den es sich bezieht, entspricht, also sachgemäss ist. Denn nur wo ein sachgemässes Wissen vorhanden ist, da ist wahre Erkenntnis. Und wahr muss die Erkenntnis immer sein, weil eine unwahre Erkenntnis ein Widerspruch mit sich selbst ist.

Dieses Sachliche nun, worauf das Wissen sich bezieht, ist der objektive Bestandteil in der Erkenntnis. Freilich wird auch das Wort „objektiv" in verschiedenem Sinne gebraucht, in einem engeren und weiteren Sinne. Hier aber handelt es sich nur um den erkenntnis-theoretischen Gesichtspunkt; und objektiv im erkenntnis-theoretischen Sinne ist alles von unseren Vorstellungen und Gedanken unabhängige Sein, auf welches dieselben sich beziehen. Was dagegen nur vorgestellt oder gedacht ist, ist subjektiv. Objektiv in erkenntnis-theoretischer Beziehung ist daher

1) Näheres in meiner „Theorie der Gesichtswahrnehmung" S. 333 ff.

nicht allein, wie man gewöhnlich meint, das Ausserunsseiende, sondern auch das Innunsvorgehende, wenn wir es zum Gegenstand unserer geistigen Auffassung machen. Ja selbst unsere Vorstellungen, Gedanken und Gefühle können so zu einem Objekte unserer Erkenntnis gemacht werden, und wenn wir dieselben richtig erfassen, dann sind auch sie objektiv — nämlich objektiv im erkenntnis-theoretischen Sinne.

Das Objektive gilt auch als das Reale in der Erkenntnis. Wenn wir daher von einer realen Erkenntnis sprechen, so meinen wir damit eine sachgemässe. Wahre, objektive, reale Erkenntnis — diese drei Ausdrücke bedeuten also dasselbe. Jede echte Erkenntnis ohne Ausnahme muss demnach wahr, d. h. objektiv oder real sein. Und sie ist es dann, wenn wir ein bestimmtes Objekt — sei dieses in uns oder ausser uns, sei es eine Person oder eine Sache, ein Vorgang oder ein Verhältnis — geistig erfassen. Ist die geistige Erfassung des Objekts eine vollständige, dann nennt man die Erkenntnis adaequat; ist sie aber nur eine teilweise, dann heisst die Erkenntnis inadaequat.

Endlich muss noch ein drittes Moment hinzukommen, wenn wissenschaftliche Erkenntnis vorhanden sein soll: nämlich das Wissen muss auf eigener Einsicht beruhen. Dadurch unterscheidet sich eben das Wissen vom Glauben, welcher sich auf die Einsicht anderer zuverlässiger Zeugen stützt. Denn wer etwas für wahr hält, weil Andere es bezeugen, der glaubt es; wer aber etwas für wahr hält, weil er es selbst wahrnimmt oder einsieht, der weiss es.

So viel über den Begriff der Erkenntnis. Es fragt sich jetzt, ob wir auch in der That eine diesem Begriff entsprechende Erkenntnis erlangen können und

wie weit dieselbe reicht. Hierin liegt eben das Grundproblem der Erkenntnistheorie, deren Aufgabe in der Untersuchung der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis erblickt wird.

Nun wenn man die Wirklichkeit einer solchen Erkenntnis nachweist, so hat man damit natürlich auch deren Möglichkeit dargethan, und das wollen wir jetzt versuchen.

2. Die innere Wahrnehmung und ihre Bedeutung für die Erkenntnis.

Um nachzuweisen, ob uns in der That eine wahre, ihrem soeben erörterten Begriff entsprechende Erkenntnis zukommt, gehen wir von unzweifelhaften Thatsachen aus, die kein Vernünftiger in Abrede stellen kann, und das sind die inneren Thatsachen unseres Bewusstseins. Solche Thatsachen sind das Empfinden, das Wahrnehmen, das Vorstellen, das Denken, die Gefühle, die Strebungen, die Willensakte, das Hoffen, das Fürchten, das Sichsehnen, das Lieben, das Hassen, überhaupt alle Gemütsbewegungen. All das geht unstreitig in unserem Bewusstsein selbst vor und wird unmittelbar von demselben wahrgenommen.

Demnach verstehen wir unter der inneren Wahrnehmung die unmittelbare Auffassung unserer eigenen Bewusstseinsvorgänge. Unmittelbar nennen wir die in Rede stehende Auffassung, weil sie die aktuellen Bewusstseinsthatsachen selber zum Gegenstand hat, zum Unterschiede von der Reflexion, welche sich auf die genannten Thatsachen vermittels der Erinnerung oder der sprachlichen Mitteilung richtet.

Es fragt sich nun: Können wir durch die innere Wahrnehmung eine gewisse und zugleich reale

d. h. sachgemässe Erkenntnis von dem bezüglichen Thatbestand erhalten?

Dass unsere eigenen inneren Bewusstseinsvorgänge den Charakter der Gewissheit an sich tragen, steht ausser Zweifel. Denn was ist mir gewisser als mein Denken, mein Empfinden, mein Wahrnehmen, mein Wollen u. s. w.? Hier kann man auch den rabiatesten Skeptiker aus dem Sattel heben. Mag derselbe auch alle Gewissheit in Zweifel ziehen — das kann er doch nicht bezweifeln, dass er zweifelt. Denn wenn er das thäte, so würde er eben damit das bestätigen oder vergewissern, was er für ungewiss hält. Und ähnlich ist es mit allen anderen aktuellen Vorgängen und Zuständen unseres Bewusstseins: wir sind ihrer unmittelbar zweifellos gewiss.

Aber eine andere Frage ist: ob ihnen auch der Charakter der Wahrheit und der Realität zukommt. Das wäre nur dann sicher, wenn wir ihrer wirklich unmittelbar inne würden. Nach Kant und andern soll das nicht der Fall sein, indem sie neben dem äusseren auch einen inneren Sinn annehmen, durch dessen Vermittelung erst die eigenen Seelenzustände ins Bewusstsein gelangten. Man kann diesen inneren Sinn gewissermassen mit einer Brille vergleichen, durch welche wir die in unserer Seele erzeugten Empfindungen, Gefühle, Gedanken, Willensakte innerlich wahrnehmen. Infolge dessen — meint Kant — nehmen wir die inneren Bewusstseinsvorgänge nicht in ihrem Ansichsein wahr, sondern nur gefärbt durch die Brille des inneren Sinnes, sowie wir auch ihm zufolge durch die äussere Wahrnehmung nicht die objektiven Eigenschaften der äusseren Dinge erfassen, sondern gefärbt durch die Brille des äusseren Sinnes.

Wie steht es aber mit der Berechtigung dieser

Ansicht Kant's? Hat er dieselbe auch bewiesen? Durchaus nicht; sondern es ist nur eine Hypothese, die er in Analogie mit den äusseren Sinnen aufgestellt hat, die aber in den erfahrungsmässigen Thatsachen des Bewusstseins keine Bestätigung findet. Denn das letztere lehrt uns nichts von einem Medium, das zwischen ihm und den genannten Seelenzuständen sich befindet, sondern wir werden derselben unmittelbar bewusst.

Freilich spricht man auch von unbewussten Empfindungen. Allein dieselben sind wohl nichts anderes als eine haltlose Annahme. Denn man kann doch nicht eine Empfindung haben, ohne etwas zu empfinden, und kann man denn etwas empfinden, ohne desselben in irgend einem Grade inne oder bewusst zu werden? Empfinden heisst in sich finden; wir können aber nichts in uns finden, wenn es uns gar nicht bewusst wird. Ein unbewusstes Empfinden ist sonach eine contradictio in adjecto, ein Widerspruch mit sich selbst.

Noch klarer ist die Sache bei den Gefühlen. Denn wer möchte mit Recht behaupten, dass die Gefühle an sich unbewusst seien und erst durch einen inneren Sinn uns zum Bewusstsein kommen? Unbewusste Gefühle wären Gefühle, die man nicht fühlt. Aber nicht gefühlte Gefühle sind doch wahrhaftig keine Gefühle. Sie gleichen aufs Haar einem hölzernen Eisen. Wenn also ein Gefühl vorhanden ist, ist es eo ipso mit Bewusstsein verbunden. Dieses Bewusstsein kann freilich verschiedene Grade haben; es kann klar und dunkel sein. Und daher kommt der Schein, als ob es auch unbewusste Gefühle und Empfindungen gäbe. Derartige Gefühle und Empfindungen aber sind nur weniger bewusst als andere, jedoch nicht völlig unbewusst.

Das Gleiche gilt von den Gemütsbewegungen. Kann man z. B. den Affekt des Zornes in sich haben, ohne dass man etwas davon merkt? Und wenn man nichts davon merkt oder inne wird, dann hat man eben keinen Affekt in sich. Denn einen Affekt zu haben, ohne affiziert zu sein, ist ein Unding. Jeder wirkliche Affekt ist ohne weiteres ein bewusster Zustand und bedarf, um bewusst zu werden, so wenig eines besonderen Sinnes als das Gefühl der Lust oder des Schmerzes.

Allerdings haben wir ausser dem unmittelbaren Bewusstsein, welches den Bewusstseinsvorgängen von selbst innewohnt, auch ein mittelbares, reflektierendes Wissen von denselben. Befinde ich mich z. B. im Affekte des Zornes, so ist derselbe, so lange er währt, unmittelbar mit meinem Bewusstsein verbunden und beide — Affekt und Bewusstsein — können sachlich nicht von einander geschieden werden. Ist aber der Affekt vorüber, so kann ich mir denselben durch die Erinnerung wieder zum Bewusstsein bringen; doch dann ist er nicht mehr selbst im Bewusstsein, sondern nur vermittels der Erinnerungsvorstellung. Ich habe also nun kein unmittelbares Wissen mehr von ihm, sondern nur ein mittelbares. Da das erstere den wirklichen Seelenzustand, den man Zorn nennt, zum Inhalte hat, so habe ich eine reale Erkenntnis von ihm. Im letzteren Falle dagegen, wo der Affekt nicht mehr selbst im Bewusstsein vorhanden ist, sondern nur in der Erinnerung vorgestellt wird, ist blos eine phänomenale Erkenntnis gegeben. Diese kann mehr oder minder wahr sein, je nach dem sie der ersteren entspricht. Wie weit aber die phänomenale oder mittelbare Erkenntnis der inneren Bewusstseinsthatsache wahr ist, lässt sich nur aus der vorausge-

gangenen realen oder unmittelbaren Erkenntnis derselben ermessen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich also, dass wir uns eine gewisse und zugleich reale Erkenntnis erwerben können und sie thatsächlich in der inneren Wahrnehmung besitzen, durch welche wir unserer aktuellen Seelenzustände unmittelbar bewusst werden.

Damit fällt der Hauptgrundsatz des Idealismus, dass alle unsere Erkenntnis nur auf Vorstellungen beschränkt sei und dass wir über dieselben nicht hinaus und an das Reale heran könnten. So sagt z. B. Windelband: „Die Übereinstimmung, in der man die Wahrheit sucht, findet in der That nur zwischen Vorstellungen verschiedenen Ursprungs statt . . . Da Ding und Vorstellung inkommensurabel sind, da wir niemals anders als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen können, so ist für uns auch nicht die geringste Möglichkeit vorhanden zu entscheiden, ob irgend eine Vorstellung mit etwas Anderem als wieder mit Vorstellungen übereinstimmt [1]."

Wenn das richtig wäre, dann würden wir nie Reales sicher erkennen, sondern immer nur auf den Bannkreis unserer Vorstellungen eingeschränkt bleiben. Aber zum Glück ist diese durchgängige idealistische Ansicht, so verbreitet sie auch in der neueren Philosophie ist, wie ich schon in meinen wiederholt erwähnten erkenntnis-theoretischen Werken eingehend gezeigt habe, durchaus falsch. Hier sei nur kurz Folgendes bemerkt:

Bestände alle unsere Erkenntnis in der That nur aus Vorstellungen und kämen wir über dieselben nicht

1) Windelband, Präludien; 1884 S. 129.

hinaus, dann wüssten wir nicht einmal, ob wir wirklich denken, streben und wollen, wir wüssten ferner nichts von unseren wirklichen Gefühlen und Gemütsbewegungen, denn das Alles sind keine blosen Vorstellungen, sondern reale Vorgänge in uns und wir könnten sie deshalb nach der idealistischen Ansicht auch nicht mit einander vergleichen.

Aber die innere Erfahrung lehrt uns mit Sicherheit das Gegenteil. Wenn ich z. B. einen Schmerz im Ohre und zugleich ein Jucken im Arme habe, so unterscheide ich beide Gefühle sofort sowohl rücksichtlich ihrer Stärke als Beschaffenheit als Örtlichkeit von einander. Das könnte ich aber nicht, wenn ich sie nicht mit einander vergliche. Folglich können wir auch Vorgänge unseres Bewusstseins mit einander vergleichen, die nicht blose Vorstellungen, sondern reale Thatsachen sind. Denn dass die beiden genannten Schmerzen nicht nur vorgestellte, sondern wirkliche Gefühle sind, wird kein Vernünftiger in Abrede stellen.

So viel steht also bis jetzt fest, dass wir durch die innere Wahrnehmung eine sichere, wahre und reale und damit im erkenntnis-theoretischen Sinn objektive Erkenntnis unserer Bewusstseinsvorgänge uns erwerben können, und dass folglich sowohl der Skeptizismus als der Idealismus falsche Standpunkte sind.

3. Die äussere Wahrnehmung und ihre Bedeutung für die Erkenntnis.

Wenn man auch auf Seite der modernen Erkenntnistheoretiker vielfach zugiebt und, falls man nicht verblendet ist, zugeben muss, dass wir durch innere Wahrnehmung eine reale Erkenntnis unserer Bewusstseinsvorgänge gewinnen können, so sträubt man sich doch gewaltig gegen die Behauptung, dass auch den

Gegenständen der äusseren Wahrnehmung Realität ausserhalb des Bewusstseins zukomme, indem man dieselben durchweg für an sich subjektive Vorstellungen in unserem Bewusstsein erklärt. Das gilt als ein ausgemachter Hauptsatz der modernen Philosophie, an dem zu rütteln gefährlich erscheint, da man ihn für eine derartige „selbstverständliche Wahrheit" hält, über die man kein Wort zu verlieren braucht.

Hören wir zum Belege hiefür J. Volkelt: „Es ist selbstverständlich, dass ich, so lange ich dieses mein Bewusstsein habe, mich von demselben loszulösen, aus ihm zu entfernen nicht imstande bin. Es ist mir schlechterdings unmöglich, solange ich mit dieser Aufeinanderfolge von bewussten Zuständen, die ich eben als mein Ich bezeichne, identisch bin, die Grenzen meines Bewusstseins zu überspringen, aus meinem Bewusstsein herauszufahren. Ich kann diese Einsicht auch so ausdrücken, dass ich in mein Bewusstsein niemals etwas Transsubjektives als solches aufnehmen kann. Was in meinem Bewusstsein geschieht, hat immer schon die Form und Daseinsweise meines Bewusstseins. Ich bin gänzlich ausser Stande, der transsubjektiven Gegenstände als solcher, in ihrer Selbstheit und Nacktheit, mit meinem Bewusstsein habhaft zu werden. Ich komme nie an die Dinge als solche heran; wenn ich — was hier noch nicht zu entscheiden ist — überhaupt etwas von ihnen mit meinem Bewusstsein zu ergreifen, sie also zu erkennen imstande bin, so wird dies immer nur so möglich sein, dass ich bewusste Vorstellungen von den Dingen habe, bewusste Vorstellungen, denen ich eine gewisse Beziehung auf die Dinge als solche zuschreibe. Wollte ich das Transsubjektive ohne Hülle und Scheidewand empfinden, wahrnehmen, fühlen und dergl., so müsste ich, indem

ich als mein Bewusstsein bestehen bliebe, mich doch zugleich seiner entledigen und mich irgendwie in das Transsubjektive verwandeln. So fest auch der naive Mensch in dem Glauben leben mag, die transsubjektiven Dinge als solche vorzustellen, so bewegt er sich doch immer nur in seinen Bewusstseinsprozessen, die er instinktiv auf die Dinge als solche deutet. Nach Locke, Berkeley, Hume, Kant, Schopenhauer[1]) sollte es nicht mehr nötig sein, auf das Aussprechen dieser selbstverständlichen Wahrheit besondere Mühe zu verwenden[2]).

Volkelt hält sonach die Ansicht, dass die Objekte der äusseren Wahrnehmung an sich nur subjektive Vorstellungen unseres Bewusstseins seien, für eine ganz „selbstverständliche Wahrheit". Sehr merkwürdig ist es nur, dass weitaus die meisten Menschen, ja fast alle, mit Ausnahme des verhältnismässig kleinen Häufleins von Idealisten, diese „selbstverständliche Wahrheit" nicht einsehen, sondern vom geraden Gegenteil fest überzeugt sind. Bei den übrigen „selbstverständlichen Wahrheiten", wie z. B. dass das Ganze grösser ist als jeder seiner Teile, dass $2 \times 2 = 4$ ist u. dergl. ist es anders; das sehen alle vernünftigen Menschen sofort ein. Wie kommt es also, dass dieses nicht auch bei der in Rede stehenden Sache der Fall ist? Darauf erwidert Volkelt: Das ist „eine instinktive Äusserung unseres Wesens"[3]), dass wir die äusseren Wahr-

1) Vgl. auch Otto Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865 S. 43. — Zur Analysis der Wirklichkeit; 2. Aufl. Strassburg 1888 S. 28. 38. — Ebenso J. J. Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt; S. 75 ff.

2) J. Volkelt, Erfahrung und Denken; Hamburg und Leipzig 1886 S. 59.

3) A. a. O. S. 530.

nehmungen für etwas Transsubjektives oder Objektives halten. So! Und dieser Instinkt oder Naturdrang unseres Wesens soll uns und die ganze Menschheit fort und fort zu einer falschen Überzeugung treiben! Damit wird aber dem menschlichen Wesen überhaupt, nicht nur einzelnen Individuen, ein schlechtes Zeugnis ausgestellt.

Doch bemerkt Volkelt: Praktisch ist die realistische Ansicht ganz gut, wenn sie auch theoretisch nichts taugt; denn „wir würden alle Sicherheit und Geläufigkeit des Handelns, alle Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit des Lebens einbüssen, wenn wir dem realistischen Sinnenschein misstrauten oder ihn gar für falsch erklärten. Ein Mensch, der seine theoretische Bezweiflung oder Verneinung der Aussenwelt so in Fleisch und Blut übergehen liesse, dass er gegenüber den Wahrnehmungen sich auch im alltäglichen Leben fortwährend ihren rein subjektiven Charakter vorhielte, würde in diesem Gedanken ein beständiges Hemmnis widrigster Art für sein Handeln empfinden, ja er würde durch denselben aus dem natürlichen Zuge und Geleise des Lebens, aus allem gesunden Lebensgefühl völlig herausgeworfen werden und über kurz oder lang die Gefahr, in Verrücktheit zu verfallen, vor sich erblicken. So ist also der realistische Glaube an die Wahrnehmung für das Handeln und Leben ein unentbehrliches Gewissheitsprinzip [1])".

Das heisst mit anderen Worten: Die idealistische Ansicht von unseren Sinneswahrnehmungen ist für das Leben keinen Schuss Pulver wert; ja sie führt denjenigen, der ihr in seinem Verhalten huldigt, zur Ver-

1) Volkelt, a. a. O. S. 519.

rücktheit! Das ist ein sehr interessantes Geständnis aus dem Munde eines modernen Idealisten selbst!

Aber ist es nicht sehr auffallend, dass eine Ansicht praktisch oder für das Handeln und Leben ganz richtig, ja ein „unentbehrliches Gewissheitsprinzip" sein soll, aber theoretisch falsch? Bewähren sich denn nicht die Grundsätze am besten gerade durch das Leben? Hier wäre, wenn der Idealismus recht hätte, gerade das Gegenteil der Fall, indem eine Anschauung sich zwar durchgängig im Leben bewähren würde, aber dennoch falsch wäre!

Allerdings, erwidert darauf Volkelt; aber es ist einmal so, da die triftigsten Gründe dafür sprechen. Und welches sind diese Gründe? „Die Antwort liegt in der selbstverständlichen Einsicht, dass ich, solange ich dieses mein Bewusstsein habe, mich von demselben loszulösen, aus ihm zu entfernen nicht imstande bin [1]".

Ja, wer sagt denn, dass man sich von seinem Bewusstsein „loslösen" oder „entfernen" müsse, um eine äussere Wahrnehmung zu machen? Das nimmt wohl kein vernünftiger Realist an und braucht auch keiner anzunehmen, sondern jeder wird zugestehen, dass das Bewusstsein, um etwas äusserlich wahrzunehmen, mit demselben in naturgemässer Verbindung stehen müsse.

Aber, entgegnet der Idealist, „es ist mir schlechterdings unmöglich, so lange ich mit dieser Aufeinanderfolge von bewussten Zuständen, die ich eben als mein Ich bezeichne, identisch bin, die Grenzen meines Bewusstseins zu überspringen, aus meinem Bewusstsein herauszufahren [2]".

Darauf erwidere ich: Allerdings können wir die

1) A. a. O. S. 59.
2) Ebend.

Grenzen unseres Bewusstseins nicht überspringen oder aus demselben wie aus der Haut fahren, und zwar einfach deshalb, weil das Bewusstsein eben keine Haut oder etwas Hautähnliches, ja überhaupt nichts Körperliches ist. Aber trotzdem wird es von den „kritisch besonnenen" modernen Idealisten beständig wie etwas Körperliches behandelt und alle ihre Argumente gegen den Realismus sind lediglich von dieser sinnlichen körperlichen Betrachtungsweise hergenommen und deshalb, weil es sich hier um gar nichts Körperliches handelt, völlig hinfällig.

Ja gerade in dieser nur aus der sinnlichen, körperlichen Anschauung hergenommenen Auffassung des rein geistigen Bewusstseins liegt der Fundamentalfehler der modernen idealistischen Philosophie, dem übrigens auch auf christlicher Seite, wie wir oben gesehen haben, nicht wenige Gelehrte zum Opfer gefallen sind, da sie ebenfalls das durchaus Unzulässige dieser Betrachtungsweise nicht erkannten. Man möge doch endlich einmal nicht nur mit volltönenden Worten, sondern auch in der That zur „kritischen Besonnenheit" kommen und bedenken, dass die körperlichen Verhältnisse doch nicht auf das wesentlich davon verschiedene Geistige angewendet werden dürfen. Wer sich freilich nicht über die sinnliche Anschauungsweise erheben kann, der ist zur Erfassung des Geistigen offenbar untauglich. Hier liegt auch der tiefere Grund, warum so viele Denker der Gegenwart unsern erkenntnistheoretischen Standpunkt nicht begreifen können: sie sind derart in der sinnlichen körperlichen Anschauung befangen, dass sie dieselbe ohne weiteres auch auf das Geistige, auf das Bewusstsein übertragen und dieses danach erklären wollen. Da aber das natürlich unmöglich ist, so ergeben sich daraus not-

wendig die auffallend bizarren Ansichten in der Philosophie, welche der natürlichen gesunden Vernunft geradezu ins Angesicht schlagen.

Demnach sind die erkenntnistheoretischen Idealisten nur deshalb Idealisten, weil sie in ihrer Anschauungsweise eigentlich Materialisten sind, indem ihnen die geistige Auffassung abgeht, während wir dagegen in der Erkenntnistheorie Realisten sind, weil wir eben Spiritualisten sind, d. h. das Geistige vom Körperlichen wohl unterscheiden. Und das ist unstreitig allein das Richtige. Denn wo das nicht geschieht, entsteht die merkwürdigste Konfusion, wie die Idealisten in figura zeigen.

Dieselben machen nämlich das Körperliche zu etwas Geistigem, da sie die äusserlich wahrgenommenen Objekte als innere Bewusstseinsvorgänge betrachten, und umgekehrt das Geistige zu etwas Körperlichem, indem sie das Bewusstsein und seine Funktionen wie etwas Körperliches behandeln. Dagegen betrachten wir als kritische Realisten das Körperliche als körperlich und das Geistige als geistig und geben so jedem, was ihm gebührt.

Infolge ihres verkehrten Standpunktes stehen die Idealisten mit der allgemeinen menschlichen Uberzeugung sowie mit ihrem eigenen praktischen Verhalten in geradem Gegensatz. Denn während die Idealisten das äusserlich Wahrgenommene für rein subjektiv, für einen „Bewusstseinsinhalt“ halten, gilt es dem allgemein menschlichen Bewusstsein für etwas Objektives und Reales.

Es fragt sich also nun: lässt sich die realistische Auffassung von den äusseren Wahrnehmungsobjekten gegenüber dem Idealismus positiv und sicher wissenschaftlich rechtfertigen oder nicht? Darauf erwidern

wir mit einem entschiedenen Ja und beginnen sofort mit der Darlegung unserer Gründe.

1. Argument. Unzweifelhafter Bewusstseinsinhalt ist das, was wir wirklich in unserm Bewusstsein wahrnehmen. An diesem Satz wird wohl niemand, also auch kein Idealist, etwas auszusetzen haben; denn er ist ein analytisches Urteil.

Nun aber nehmen wir die äusseren Wahrnehmungsobjekte nie in unserem Bewusstsein wahr und können sie gar nicht darin wahrnehmen, auch wenn wir uns alle Mühe geben, wie die allgemeine und konstante Erfahrung lehrt.

Folglich können sie auch gar nicht Bewusstseinsinhalte sein, sondern müssen von unserem Bewusstsein unabhängig und damit objektiv sein.

Wir haben dieses Argument bereits vor zwölf Jahren in unseren „Grundfragen der Erkenntnistheorie" (S. 425) aufgestellt, aber bisher noch nirgends eine Widerlegung desselben gefunden.

2. Argument. Die äusseren Wahrnehmungsobjekte, zumal die des Gesichts- und Tastsinns, tragen stets den Charakter der Räumlichkeit an sich; denn sie sind thatsächlich, wie die durchgängige Erfahrung zeigt, ausgedehnt, so dass wir ihre Dimensionen messen können.

Das ist aber bei allen wirklichen und unbestreitbaren Bewusstseinsinhalten erfahrungsgemäss nie der Fall. Wohl haben wir die Vorstellung des Raumes in uns und diese ist ohne Zweifel ein Bewusstseinsinhalt. Aber diese Vorstellung des Raumes ist keineswegs selbst räumlich oder ausgedehnt und kann deshalb auch nicht gemessen werden. Und der Grund, warum kein Bewusstseinsinhalt räumlich sein kann, liegt darin, weil das Bewusstsein selbst nichts Räumliches ist.

Nun aber sind thatsächlich, wie keiner mit Recht leugnen kann, die äusseren Wahrnehmungsgegenstände, besonders die des Gesichts- und Tastsinnes, räumlich oder ausgedehnt.

Folglich können sie nicht subjektive Bewusstseinsinhalte, sondern müssen etwas Objektives sein.

3. Argument. Wäre das Äusserlichwahrgenommene wirklich nichts anderes als unsere subjektiven Bewusstseinsinhalte, dann müssten notwendigerweise das Licht und die Farben, der Schall und die Töne, die Hitze und die Kälte, das Harte und das Weiche, das wir äusserlich wahrnehmen, in ihrer natürlichen Konkretheit in unserem Gehirne sein, da man dieses allgemein als Sitz unseres Bewusstseins betrachtet. Wenn wir z. B. ein hellloderndes Feuer in der Nähe anschauen und seine intensive Hitze empfinden, dann müsste sowohl ein grelles Licht als auch eine hohe Temperatur in unserem Gehirn entstehen. Das ist aber in der That, wie die Erfahrung lehrt, nicht der Fall. Folglich ist es irrig, die äusserlich wahrgenommenen Qualitäten für unsere subjektiven Bewusstseinsinhalte zu halten.

4. Argument. Was in meinem Bewusstsein vorgeht oder mein Bewusstseinsinhalt ist, kann kein Anderer wahrnehmen. Das ist gleichfalls unleugbar.

Nun aber können die von mir äusserlich wahrgenommenen Objekte auch viele Andere zu derselben Zeit und an demselben Orte beobachten.

Folglich können sie nicht meine Bewusstseinsinhalte, sondern sie müssen von meinem Bewusstsein unabhängig und somit objektiv sein.

5. Argument. Die äusseren Wahrnehmungsgegenstände sind grösstenteils derart beschaffen, dass wir uns auch praktisch an ihnen bethätigen können:

sie leisten unserer Willensthätigkeit meistens Widerstand; wir können sie vielfach mit den Händen greifen, sie in Bewegung und Ruhe versetzen. Das alles können wir aber erfahrungsgemäss mit unseren subjektiven Bewusstseinszuständen, den Empfindungen und Vorstellungen nicht. Denn auf einem bloss vorgestellten Stuhl kann man bekanntlich so wenig sitzen, als mit einer bloss vorgestellten Feder thatsächlich schreiben. Eine bloss vorgestellte Torte kann man so wenig essen, als eine solche uns irgendwie sättigt. Aber auf einen äusserlich wahrgenommenen Stuhl kann man sich setzen und eine äusserlich wahrgenommene Torte kann man geniessen und wird dadurch gesättigt. Folglich ist das Äusserlichwahrgenommene dem Sein nach von der blossen Vorstellung verschieden; dasselbe ist mehr als diese und etwas Anderes als ein subjektiver Bewusstseinszustand. Es muss deshalb ausserhalb meines Bewusstseins sein, da einerseits das, was thatsächlich in demselben vorgeht, erfahrungsgemäss sich auch als ein solch Inneres bekundet, und da wir andererseits nicht imstande sind, faktische Bewusstseinselemente derart aus uns herauszuversetzen, dass sie denselben Charakter der Objektivität und Sachlichkeit empfangen, wie ihn allgemein und immer die sinnlichen Wahrnehmungsobjekte besitzen.

Doch da könnte man uns vielleicht auf die Halluzinationen und die Traumbilder hinweisen. Allein dieselben bilden keinen stichhaltigen Einwand gegen das Gesagte. Denn sie haben nur eine scheinbare Ähnlichkeit mit den äusseren Wahrnehmungsobjekten, aber keineswegs den gleichen Charakter. Das geht daraus hervor, weil sie einerseits nicht auch von Anderen wahrgenommen werden und andererseits eine praktische Bethätigung an ihnen unmög-

lich ist. Denn ein Halluzinationsobjekt kann man ebenso wenig mit den Händen ergreifen und zur Thüre hinauswerfen, wenn es uns unbequem ist, als man auf einen geträumten Sessel wirklich sich setzen kann.

Hiermit haben wir die positiven Argumente dargelegt, durch welche wir die realistische Auffassung der Sinneswahrnehmungen wissenschaftlich rechtfertigen. So lange diese Argumente nicht als falsch erwiesen sind, so lange hat der erkenntnistheoretische Idealismus keine wissenschaftliche Existenzberechtigung, auch wenn er wie bisher Vogelstrausspolitik betreibt, d. h. den Kopf in den Sand steckt und thut, als ob diese Argumente nicht vorhanden wären.

Doch trotz all denselben wird man uns entgegnen: es ist unmöglich, dass wir ausser uns etwas wahrnehmen. Das ist das ceterum censeo des Idealismus.

Darauf bemerken wir: allerdings kann das Wahrnehmen als Akt nicht ausserhalb des betreffenden Subjekts stattfinden; ob aber auch das Objekt der Wahrnehmung nicht ausserhalb desselben sein kann, lässt sich nicht ohne weiteres behaupten.

Ja noch mehr! Genau genommen ist das ganze berühmte Problem: wie ist äussere Wahrnehmung möglich? an welchem sich schon so viele Denker vergebens abgemüht haben, von vornherein verfehlt. Warum? Denn die Begriffe „Aussen“ und „Innen“ haben in Wahrheit nur bei den Körpern oder Sinnendingen Geltung, nicht aber bei dem Geiste und seinem Bewusstsein. Für dieses gibt es weder ein Aussen noch ein Innen, da es eben nichts Körperliches, sondern etwas Geistiges ist. Darum ist es auch eigentlich verkehrt zu fragen: ob wir „ausserhalb“ unseres Bewusstseins etwas wahrnehmen können, weil es ein-

fach kein „ausserhalb unseres Bewusstseins" gibt, ebenso wenig wie ein „Innerhalb" desselben.

Damit fällt auch die viel verhandelte Frage inbetreff der Immanenz und der Transcendenz des Bewusstseins. Denn das Alles hat nur einen Sinn bei körperlichen Dingen, aber nicht auf dem Gebiete des Geistigen, da für den Geist es keine räumlichen Grenzen und keine „unübersteigbaren Schlagbäume" giebt.

Darum ist es auch im Grunde unpassend, von einer äusseren und inneren Wahrnehmung zu sprechen. Denn die Wahrnehmung ist in letzter Instanz ein Bewusstseinsakt und deshalb als solcher weder innerlich noch äusserlich. Wenn wir aber dennoch von einer äusseren und inneren Wahrnehmung sprechen, so thun wir dies nur um der Verständlichkeit willen, weil die Menschen einmal an diese Ausdrucksweise gewöhnt sind; doch auf die Theorie selbst darf das keinen sachlichen Einfluss ausüben.

Es giebt für uns ein Äusseres und ein Inneres nur mit Rücksicht auf unseren Körper und die andern Körper, aber nicht mit Rücksicht auf unser Bewusstsein. Bei dem letzteren handelt es sich in Wahrheit nur um seine eigenen Zustände und Akte, sowie um das, was ihm an sich fremd und darum „Objekt" oder „Gegenstand" für es ist. Dieser letztere ist für das Bewusstsein weder ausserhalb noch innerhalb, sondern einfach etwas, auf das es sich bezieht, um es zu erkennen.

Dies Alles gehörig einzusehen, ist in der Erkenntnistheorie von der grössten Wichtigkeit, weil damit die schwierigsten Fragen dieser Wissenschaft, mit denen man sich schon so lange abgeplagt hat, ohne sie lösen zu können, als verkehrt erkannt sind. Auf Grund

dieser Einsicht erscheint es auch nicht mehr auffallend, dass selbst die grössten Geister diese Fragen nicht befriedigend beantwortet haben: es ist nämlich einfach unmöglich, sie zu lösen, weil sie ganz verfehlt gestellt sind. Und wie diese, so giebt es noch gar manche andere Fragen in der Philosophie, bei denen dasselbe gilt. —

Da unser Bewusstsein mit einem Leibe umkleidet ist und in und durch denselben sich entwickelt, so bezieht es sich auf die fremden Objekte nicht unmittelbar, sondern vermittels eben dieses Leibes und zwar speziell durch die Sinnesorgane. Diese sind Werkzeuge für es, um die ihm ursprünglich fremden Gegenstände zu erkennen, und sind darum entsprechend eingerichtet. Indem nämlich die Dinge, sei es direkt, wie beim Tast- und Geruchsinn, sei es indirekt durch den Äther und die Luft, wie beim Gesichts-, Temperatur- und Gehörsinn, in bestimmter naturgesetzlicher Weise auf die Sinnesapparate wirken, rufen sie in diesen gewisse Effekte hervor, welche sich als analoge Reproduktionen der Wahrnehmungsobjekte darstellen. Einen sicheren Beleg hierfür liefert uns das Netzhautbild im Auge: dasselbe reproduziert im optischen Organ das gesehene Objekt in Miniatur. Wir nehmen wohl nicht selbst dieses Bild bei der Betrachtung eines Gegenstandes in unserem Auge wahr; denn die meisten Menschen wissen gar nichts von ihren Netzhautbildern. Die letzteren sind also nicht, wie viele meinen[1], die eigentlichen Sehobjekte, sondern nur eine physiologische

1) So bemerkt z. B. der Physiologe J. Rosenthal: „Wir glauben z. B. einen Menschen in einer bestimmten Entfernung zu sehen; eigentlich aber empfinden wir nur das Bild eines Menschen auf unserer Netzhaut in einer bestimmten Grösse.“ Allgemeine Physiologie der Muskeln und Nerven; 1877 S. 283.

Bedingung für deren Wahrnehmung. Aber andere können dies beim Anschauen eines Gegenstandes in unserem Auge entstandene Retinabild beobachten und mit dem betreffenden wahrgenommenen Gegenstand vergleichen, wodurch sich die Ahnlichkeit zwischen beiden konstatieren lässt.

Da sonach beim Gesichtssinn in dem Retinabild das Vorhandensein einer analogen Reproduktion des wahrgenommenen Objektes thatsächlich nachgewiesen ist, so darf man wohl annehmen, dass auch bei den übrigen Sinnen etwas Ähnliches bei der Wahrnehmung stattfindet.

Diese analogen Reproduktionen in den Sinnesapparaten nun sind zunächst etwas Physisches. Da aber unser Leib ein beseelter Organismus ist, so machen sie auch auf die Seele einen Eindruck, indem sie dieselbe zur Wahrnehmung gleichsam befruchten oder befähigen. Darum wird dem physischen Netzhautbild ein psychisches Korrelat entsprechen — die species sensibilis der aristotelisch-scholastischen Philosophie.

Auf Grund und nach Massgabe der Information der Seele durch die analogen Reproduktionen erfolgt sodann die Wahrnehmung. Da dieselbe durch die Sinnesorgane, und bei dem Gesicht- und Gehörsinn auch durch die äusseren Medien, wie Äther und Luft, bedingt ist, so ist sie immer eine relative, aber keine absolute. Darum nehmen wir die äusseren Dinge nicht in ihrem reinen Ansichsein wahr, sondern so wie sie uns je nach den physikalischen und physiologischen Bedingungen, unter denen wir sie sinnlich erfassen, hic et nunc erscheinen. In einer ausführlichen Analyse der verschiedenen Vorgänge, welche das Sehen bewirken, sind wir in unserer „Theorie der

Gesichtswahrnehmung“ (S. 377) zu dem Ergebnis gekommen, dass wir unter normalen Verhältnissen die Gegenstände in der Farbe, Grösse und Gestalt sehen, wie sie sich uns in ihren von uns empfundenen und unwillkürlich nach aussen projizierten Netzhautbildern darstellen.

Das ist nach unserer Überzeugung, deren Begründung wir in dem oben angeführten Werke dargelegt haben, der einzig richtige Ausdruck der bezüglichen Thatsachen.

Man beachte wohl: wir sagen nicht, dass die äusseren Sehobjekte nach aussen projizierte Netzhautbilder sind, wie so oft von Physiologen, Psychologen und Erkenntnistheoretikern behauptet wird. Das ist ungenau. Denn wenn diese Ansicht richtig wäre, dann müssten alle unsere Sehobjekte ohne Ausnahme nur optische Eigenschaften an sich tragen. Das ist zwar bei manchen der Fall, wie z. B. bei den Nachbildern, aber nicht bei allen, sondern weitaus die meisten Sehobjekte besitzen, wie die Erfahrung lehrt, ausser ihren optischen Eigenschaften noch andere Beschaffenheiten, wie ihre Einwirkungen auf die übrigen Sinne beweisen. Daraus geht hervor, dass sie nicht rein optischer Natur sind und folglich auch nicht lediglich projizierte Netzhautbilder sein können. Sondern sie sind mehr als dies: sie sind einheitliche Komplexe oder Dinge mit verschiedenartigen Eigenschaften, da sie nicht nur auf das Auge, sondern auch auf die anderen Sinne einzuwirken vermögen.

Ein weiterer Beweis dafür, dass die äusseren Sehobjekte keine blossen Erzeugnisse in unserem optischen Apparate sind, die nach aussen projiziert werden, wie man gewöhnlich in der modernen Physiologie und

Psychologie meint, ist die unleugbare, aber wenig beachtete Thatsache, dass sie sich nicht mit unseren Augen bewegen. Denn alle diejenigen Gesichtserscheinungen, welche nachweisbar nur in unseren Sehorganen ihren Ursprung haben, besitzen die Eigenschaft, dass, wenn unsere Augen sich bewegen, sie sich gleichfalls mitbewegen, und zwar in derselben Richtung wie die Augen. So ist das z. B. der Fall bei den Nachbildern, ferner bei den Halluzinationen, bei den durch mechanische oder elektrische Einwirkung auf unser Auge hervorgerufenen Licht- und Farbenphänomene, sowie bei den sekundären Bildern beim monokularen Doppelsehen des Einfachen, auf das wir zuerst aufmerksam gemacht haben [1]. Alle diese nur in unserem Sehapparat entstandenen Gesichtserscheinungen haben die Eigenschaft an sich, dass sie sich mit unseren Augen bewegen, während die objektiven Gesichtswahrnehmungen dies nicht thun. Hierin liegt gleichfalls ein spezifischer Unterschied zwischen diesen beiden Klassen von Wahrnehmungen. Wir haben denselben das Kriterium der Korrespondenz der Augen- und Objektbewegungen genannt.

Was wir also mit den Augen wahrnehmen, sind in der Regel nicht lediglich optische Bilder, sondern Dinge, welche an sich von uns unabhängig sind; denn wenn ihnen nicht eine selbständige Existenz zukäme, wie könnten sie dann auf unsere Augen und die übrigen Sinne einwirken? und wie könnten sie in Ruhe bleiben, wenn unsere Augen sich bewegen? Dadurch bekunden sie in der That eine Unabhängigkeit vom wahrnehmenden Subjekt.

1) S. meine „Theorie der Gesichtswahrnehmung“ S. 294 und 384.

Doch in ihrem reinen Ansichsein nehmen wir die Dinge nicht wahr; denn es werden dieselben Gegenstände zu derselben Zeit und an demselben Orte von verschiedenen Personen verschieden wahrgenommen, ja es kommt sogar nicht selten vor, dass dieselben Gegenstände derselben Person unter denselben äusseren Umständen, aber zu verschiedenen Zeiten geschaut, verschieden erscheinen. Auch zeigen sich uns die an sich gleichen Dinge je nach der Entfernung, in der wir sie betrachten, verschieden, und zwar zeigen sich an ihnen Differenzen sowohl in qualitativer als in quantitativer Beziehung. Daraus geht hervor, dass wir die Dinge nicht in ihrem Ansichsein, sondern so wahrnehmen, wie sie uns je nach den Bedingungen, unter denen wir sinnlich auffassen, erscheinen.

Diese Bedingungen können physikalischer, physiologischer und psychologischer Art sein. So ist z. B. die durch Nebel getrübte Atmosphäre ein physikalischer Umstand, welcher die Gesichtswahrnehmungen stark beeinflusst. Desgleichen die grössere oder geringere Entfernung der Objekte vom Auge, sowie der Standpunkt, von dem man sie betrachtet. Dagegen ist die durch intensive Lichteinwirkung auf den Sehapparat erfolgte Ermüdung des Organs eine physiologische Bedingung, die ebenfalls für unsere Auffassung der Gegenstände von Belang ist. Die gespannte Erwartung aber, hic et nunc ein bestimmtes Objekt zu sehen, gehört zu den psychologischen Faktoren, welche nicht minder auf unsere Wahrnehmungen modifizierend einwirken. Je nach den verschiedenen Umständen also, unter denen wir die Dinge sehen, erscheinen sie uns verschieden. Darum sind unsere Sehobjekte als solche relativ, weil von einer Mehrheit ausser ihnen

liegenden Bedingungen abhängig. Und überhaupt sind unsere Sinneswahrnehmungen individuell, weil sie durch den besonderen Standpunkt und den aktuellen Erregungszustand der Sinnesorgane des perzipierenden Subjekts mitbedingt sind.

Fassen wir nun das Ergebnis unserer erkenntnistheoretischen Untersuchungen der Sinneswahrnehmungen kurz zusammen!

Die äusseren Wahrnehmungsgegenstände sind 1. nicht, wie der Idealismus meint, Erzeugnisse unseres Bewusstseins oder ideelle Vorstellungen, sondern etwas von unserm Bewusstsein Unabhängiges und damit Reales, wenigstens im erkenntnistheoretischen Sinne, — und zwar ein Physisches.

2. Sie sind auch keine Erzeugnisse in unseren Sinnesapparaten, wie die moderne Physiologie meistens wähnt, sondern etwas Objektives.

3. Aber sie sind nicht rein objektiv oder das Ansichsein der Dinge, wie der extreme Realismus glaubt, sondern relativ zum wahrnehmenden Subjekt.

4. Sie sind nicht die eigentlichen substanziellen Dinge, sondern nur deren Erscheinungen, d. h. der jeweilige Gesammteffekt, welcher einerseits aus der Wechselwirkung der in einem engeren kausalen Zusammenhange stehenden substanziellen Elemente und andererseits aus deren dynamischer Einwirkung mittels gewisser Medien auf unsere Sinne, sowie aus der Reaktion der letzteren resultiert.

5. Weil durch die Organisation und den jeweiligen Zustand der Sinnesapparate des auffassenden Subjekts mitbedingt, sind die äusseren Wahrnehmungen individueller Art und besitzen darum keine allgemeine Geltung.

Die äussere Wahrnehmung liefert uns also wohl

reale, aber keine substanziale, sondern nur phänomenale, und keine allgemeingiltige, sondern nur singuläre Erkenntnis, und zwar die Erkenntnis der physischen Erscheinungen, während die innere Wahrnehmung uns die Erkenntnis der bewussten psychischen Thatsachen bietet.

Das ist in den Grundzügen die Wahrnehmungslehre des von uns vertretenen „kritischen Realismus“. Wir fragen nun: welche von allen bisher aufgestellten einschlägigen Theorien entspricht wohl mehr den Bewusstseinsthatsachen und ist darum wissenschaftlich berechtigter als die hier dargelegte?

4. Das logisch-kritische Denken und seine Bedeutung für die Erkenntnis.

Dem Erörterten zufolge reicht zur wissenschaftlichen Erkenntnis weder die innere noch die äussere Wahrnehmung oder Erfahrung für sich allein aus; denn die Wissenschaft strebt nach der Erkenntnis des Allgemeingiltigen oder des Gesetzmässigen, aber sowohl die innere als äussere Erfahrung bietet uns das nicht, sondern nur die Erkenntnis des Individuellgiltigen oder des Einzelnen. Um daher zum Allgemeingiltigen zu gelangen, müssen die Objekte nach allen Seiten hin und unter den verschiedensten Bedingungen untersucht werden, indem man die gewöhnliche Wahrnehmung zur exakten Beobachtung und zum Experiment erhebt. Sodann müssen die daraus sich ergebenden verschiedenen Wahrnehmungen sorgfältig gesammelt, genau mit einander verglichen und nach den logischen Prinzipien beurteilt werden. Die etwa dabei sich zeigenden Widersprüche müssen hierauf möglichst gelöst werden, indem die individuellen, subjektiven Bestandtheile, welche sich den verschiedenen

Wahrnehmungen rücksichtlich desselben Thatbestandes beimischen, ausgeschieden werden, um schliesslich das Allgemeingiltige oder das Gesetz zu gewinnen.

Aber das Alles ist nur möglich durch logisch-kritisches Denken, durch welches das Wahrnehmungsmaterial bearbeitet wird. Folglich müssen exakte Wahrnehmungen oder Beobachtungen und logisch-kritisches Denken harmonisch zusammenwirken, um auf dem Gebiete des Erfahrungsmässigen zur Erkenntnis des Allgemeingiltigen zu gelangen.

Aber ist nicht auch das vernünftige Denken für sich allein imstande, reale Erkenntnis zu verschaffen?

Das ist die Meinung des Apriorismus oder der absoluten Spekulation. Dieser Ansicht huldigte beispielsweise Hegel. Sie ist jedoch falsch. Denn das reine, empirielose Denken, auch wenn es noch so logisch ist, kann uns weder über die Existenz noch über die Beschaffenheit eines Objektes sicheren Aufschluss geben, wenn es sich nicht auf die Erfahrung dabei stützen kann. Und der Grund hierfür liegt darin, dass das reine Denken für sich inhaltsleer ist und kein anderes Kriterium der Wahrheit besitzt als das Prinzip des Widerspruchs, welches die negative Seite des Identitätsprinzips ist und dahin lautet, dass dasjenige, was sich selbst widerspricht, nicht ist und nicht sein kann. Folglich kommt dem reinen, erfahrungslosen Denken nur ein negatives Kriterium der Wahrheit zu, indem es uns nur sagen kann, dass das Sichselbstwidersprechende nicht ist und nicht sein kann und das Sichnichtwidersprechende sein kann. Es giebt uns also nur über das unmögliche und mögliche Sein, aber nicht über das Reale oder Wirkliche

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Aufschluss[1]). Möglich nämlich ist, was sich nicht widerspricht; unmöglich dagegen ist, was sich widerspricht. Das lehrt uns die reine Vernunft auf Grund des ihr von Natur innewohnenden Identitäts- und Kontradiktionsgesetzes. Ob aber etwas wirklich ist oder gewesen ist, darüber lehrt sie uns aus sich allein nichts, sondern das lässt sich nur auf Grund von bestimmten Erfahrungen oder Wahrnehmungsthatsachen feststellen. Und zwar erkennen wir das Seelisch-Geistige (Psychische) direkt nur auf Grund der inneren und das Körperliche (Physische) direkt nur auf Grund der äusseren Erfahrung oder Wahrnehmung. Freilich durch die Erfahrung allein gewinnen wir auch, wie wir bereits gehört haben, keine allgemeingiltigen realen Erkenntnisse, so wenig wie durch das blosse Denken, sondern beides: Erfahrung und Denken müssen zusammenwirken, wenn allgemeingiltige Erkenntnis zustande kommen soll.

Aus dem Gesagten ergiebt sich die Falschheit des reinen Empirismus sowie seines Gegenstückes, des reinen Apriorismus oder Rationalismus. Dem ersteren huldigt derjenige, der lediglich die unmittelbare Erfahrung als die Quelle der Erkenntnis annimmt; dem letzteren dagegen jener, welcher lediglich das logische Denken oder die blosse Vernunft als die Quelle der Erkenntnis betrachtet. Beide sind einseitige Standpunkte und darum verfehlt. Das Richtige liegt in ihrer gehörigen Verbindung: genaue Erfahrung und logisches Denken, Sinnlichkeit und Vernunft müssen

1) Zu dem möglichen oder ideellen Sein gehören auch die Wahrheiten der reinen Mathematik sowie die sogen. analytischen Wahrheiten, d. h. jene Wahrheiten, welche sich aus der blossen Zerlegung eines Begriffes ergeben.

Hand in Hand gehen, wenn man zur wahren Erkenntnis des Physischen und Psychischen gelangen will.

Aber wie steht es mit dem Metaphysischen? Ist uns von diesem auch eine Erkenntnis möglich? Und wenn das, inwieweit?

Bevor wir auf diese Frage eingehen, müssen wir zunächst den Begriff des Metaphysischen festsetzen. Denn auch hier herrscht in der modernen Philosophie Uneinigkeit. Die Idealisten nämlich verstehen unter dem Metaphysischen gewöhnlich das transsubjektive Sein überhaupt. Denn alles, was ausserhalb des vorstellenden Subjektes existiert, gilt ihnen als metaphysisch. Darum ist ihnen auch die Frage nach der Realität der Aussenwelt, ja ob es überhaupt ein vom Bewusstsein unabhängiges Sein giebt, eine metaphysische Frage. Die Idealisten vermengen also das Metaphysische mit dem, was man gewöhnlich das Physische nennt; und der Grund dieser Konfusion liegt darin, weil sie keinen festen Begriff vom Physischen haben. Denn wenn die äusseren Wahrnehmungsobjekte, wie der Idealismus lehrt, nur unsere Vorstellungen oder ideellen Bewusstseinsinhalte, folglich etwas Psychisches sind, dann bleibt nichts Physisches mehr übrig. Und da sonach der Idealismus keinen rechten Begriff vom Physischen hat, so hat er natürlich auch keinen vom Metaphysischen, da beide Begriffe von einander abhängig sind.

Anders wieder beim kritischen Realismus! Da sind alle diese Begriffe klar und deutlich von einander unterschieden. Versteht man nämlich auf kritisch-realistischem Standpunkt unter dem Physischen das durch die äussere Erfahrung oder Wahrnehmung, und unter dem Psychischen das durch die innere Erfahrung uns Gegebene, so ist unter dem Meta-

physischen dasjenige Sein zu verstehen, welches dem Physischen und Psychischen prinzipiell zu grunde liegt und dasselbe ursächlich bedingt. Das Metaphysische ist also das die äussere und innere Erscheinungswelt wesentlich Bedingende.

Es fragt sich nun: sind wir auch imstande, das Metaphysische zu erkennen?

Da nach Kant „nur in der Erfahrung Wahrheit ist" und das Metaphysische ihm zufolge „jenseits der Erfahrung" liegt, so hat man daraus den Schluss gezogen, dass die Erkenntnis des Metaphysischen uns verschlossen sei. Deshalb wurde und wird heute noch vielfach in der modernen Philosophie sowohl vom Kantianismus als vom Empirismus und Positivismus die Erkenntnis des Metaphysischen für unmöglich erklärt.

Aber wie steht es mit der Berechtigung dieser Ansicht? Was ist von dem genannten Erfahrungsprinzip zu halten?

Darauf erwidern wir: allerdings ist es wahr, dass wir ohne jegliche Erfahrung auf natürlichem Wege von einer Sache nichts wissen können; denn die reine Vernunft oder das erfahrungslose Denken lehrt uns, wie wir bereits gesehen haben, über die Realität der Dinge nichts. Aber es ist zu beachten, dass es nicht nur eine unmittelbare, sondern auch eine mittelbare Erfahrung gibt; denn es kann sich uns etwas auch kundthun, ohne dass es sich selbst direkt uns zeigt, sondern durch das Medium eines Andern, mit dem es in Verbindung steht. In diesem Falle schliessen[1])

1) Wäre ein solcher Schluss nicht berechtigt, dann könnte man auch nicht mit Recht in der Wissenschaft von allgemeinen Gesetzen sprechen. Denn die Annahme jedes derartigen Gesetzes geht über die beobachteten Thatsachen hinaus, wenn sie sich auch auf dieselben stützt.

wir von dem einen auf das andere. Und von dieser Art ist eben das Metaphysische. Dasselbe nehmen wir wohl nicht direkt wahr, aber indirekt: nämlich durch das Physische im weitesten Sinne des Wortes, wozu dann auch das Psychische gehört; denn das Physische ist eine Wirkung des Metaphysischen.

Das ergibt sich daraus, dass die in der äusseren und inneren Wahrnehmung sich uns darbietenden Erscheinungen offenbar Produkte sind, und diese weisen uns kraft des Kausalitäts- und Substanzialitätsgesetzes auf die entsprechenden Ursachen hin. Diese beiden Gesetze, welche speziell die wissenschaftliche Erkenntnis des Metaphysischen ermöglichen, entspringen mit Notwendigkeit aus dem obersten Prinzip der Vernunft oder des logischen Denkens: aus dem Identitätsgesetz. Das letztere lässt sich dahin formulieren: „Was ist, ist, und was nicht ist, ist nicht; oder jedes Ding ist sich selbst gleich.“ Aber die Erfahrung lehrt, dass nicht jedes Ding sich immer gleich bleibt, sondern sich verändert: A ist nicht immer gleich A, sondern wird B, und dieses wird C u. s. w. Diese Beobachtung stachelt das Denken zu der Frage auf: woher diese Veränderung? Dieselbe kann nicht von selbst eingetroffen sein, sondern muss eine Ursache gehabt haben. Denn eine Veränderung oder die Entstehung eines anderen Seins ohne Ursache wäre die Entstehung eines Seins aus Nichts. Aber aus Nichts wird Nichts. Folglich muss jede Veränderung, jede Entstehung, jede Wirkung eine Ursache haben.

Das ist das allgemeine Kausalitätsgesetz — eine unabweisbare Forderung der Vernunft, welche sich mit Notwendigkeit aus dem obersten logischen Denkgesetz der Identität ergibt. Denn wenn es wahr ist, dass, wie das Identitätsgesetz lehrt, Nichts gleich

Nichts ist, dann kann unmöglich aus dem Nichts ohne weiteres ein Sein werden. Falls daher irgendwo doch ein Sein entsteht, — sei es ein Ding oder ein Zustand — dann muss notwendig ein anderes reales Sein existieren, dem es seine Entstehung verdankt, und dieses nennt man eben die Ursache. Jedes Entstehen, jedes Werden von etwas fordert somit notwendig eine entsprechende Ursache, und diese logische Forderung nennt man das Kausalitätsgesetz Dasselbe ist, wie soeben gezeigt wurde, eine notwendige Folgerung aus dem Identitätsgesetze und trägt wie dieses den Charakter der Allgemeinheit an sich.

Freilich hat Kant die Behauptung aufgestellt — und Viele haben sie ihm nachgesprochen — dass das Kausalitätsgesetz nur innerhalb der Erscheinungs- oder Sinnenwelt Geltung habe und darum nicht über dieselbe hinausführe, weshalb auch Metaphysik unmöglich sei [1]).

Allein dieser Einschränkung des Geltungsbereiches des Kausalitätsgesetzes auf der Erscheinungswelt fehlt jeder stichhaltige Grund und ist deshalb rein willkürlich. Denn die Vernunft verlangt nicht nur für eine gewisse Klasse von Dingen eine entsprechende Ursache, sondern für jede Wirkung, für alle bedingten Dinge ohne Ausnahme. Wenn also dieselben ihren Grund nicht in sich haben, dann weisen sie mit Notwendigkeit über sich hinaus auf eine über ihnen liegende Ursache. Und wir müssen eine solche annehmen, auch wenn wir sie nicht sinnlich wahrnehmen. Denn das fordert das logische Denken oder die Vernunft.

Ähnlich verhält es sich mit dem Substanziali-

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe von Rosenkranz) S. 474.

tätsgesetz. Auch dieses ist ein notwendiges Postulat der Vernunft und führt, wie das Kausalitätsgesetz, über die Erfahrungswelt hinaus. Dasselbe lautet: Keine Thätigkeit ohne ein Thätiges, keine Bewegung ohne ein Bewegendes, kein Leiden ohne ein Leidendes, kein Zustand ohne einen Träger, keine Erscheinung ohne ein Wesen, welches erscheint, keine Veränderung ohne ein Subjekt, das derselben zu Grunde liegt. Und zwar muss dieses Subjekt bei allem Wechsel in der Erscheinung relativ beharren oder mit sich identisch bleiben. Letzteres nämlich fordert das Identitätsgesetz. Denn würde das zu Grunde liegende Wesen im Wechsel der Veränderungen vollständig anders werden, dann würde sein Sein verschwinden und ein anderes an seine Stelle treten. Aber ein wesenhaftes Sein kann auf natürliche Weise nicht verschwinden und damit aufhören; denn ein reales Sein kann nicht Nichts werden, so wenig als ein Nichts ein Sein werden kann.

Jeder Thätigkeit, jedem Wirken muss also ein wesenhaftes, relativ beharrendes und darum substanzielles Sein zu Grunde liegen, welches das Prinzip der Thätigkeit oder des Wirkens ist. Folglich muss man aus dem letzteren, aus dem Wirken eines Dinges auf das zu Grunde liegende Wesen, welches wir direkt nicht wahrnehmen, schliessen können. Denn wie ein Wesen wirkt, so muss es auch in sich sein, da eben das wesenhafte Sein der Grund des Wirkens ist.

In diesen Grundsätzen, die sich mit Notwendigkeit aus dem Kausalitäts- und Substanzialitätsgesetze der Vernunft ergeben, haben wir ein Mittel, die unmittelbare Erfahrungswelt zu überschreiten und auch das Metaphysische zu erkennen. Da wir aber dieses nur nach Massgabe des Physischen und Psychischen, d. h.

aus seinen Produkten in der Erscheinungswelt, zu erfassen vermögen, erlangen wir von ihm nur eine relative, aber keine absolute, nur eine annähernde, aber keine völlig adäquate, nur eine begriffliche, aber keine anschauliche Erkenntnis. Das ergiebt sich einerseits aus der Natur der Sache und andernteils aus der Natur unseres Erkenntnisvermögens. Weil nämlich das Metaphysische uns nicht unmittelbar gegeben ist, sondern wir nur mittels des Physischen und Psychischen zu ihm gelangen können, so ist unsere Erkenntsnis von ihm durch dieses bedingt und darum relativ, d. h. wir vermögen das Metaphysische nur so weit zu erfassen, als es sich uns im Physischen und Psychischen kund giebt.

Dazu kommt dann noch die natürliche Beschränktheit unseres Erkenntnisvermögens. Infolge dieser besitzen wir eigentlich überhaupt keine absolute Erkenntnis, nicht einmal von dem Physischen und Psychischen, obschon dieses uns unmittelbar in den Erscheinungen gegeben ist, und noch viel weniger von dem Metaphysischen, zu dem wir nur mittelbar gelangen. Denn da wir selbst durch und durch bedingt und relativ sind, so ist es natürlich auch unsere Erkenntnis und speziell unsere metaphysische Erkenntnis. Darum erkennen wir auch das Absolute nicht in absoluter Weise, d. h. so wie es rein an und für sich ist, sondern in relativer Weise. Aber es wäre offenbar falsch, wenn man daraus den Schluss ziehen wollte, dass uns deshalb die Erkenntnis des Absoluten überhaupt unmöglich sei.

Diesen Schluss hat thatsächlich der Positivismus und der Agnosticismus gezogen[1]. So sagt

1) Hauptvertreter des letzteren ist Herbert Spencer. Vgl. dessen „First Principles of philosophy", Deutsch v. B. Vetter, 1875 I. Teil.

z. B. der Vater des ersteren A. Comte: „Jede theoretische Vorstellung macht der Reihe nach drei Stadien durch: Erstens das theologische oder fiktive, zweitens das metaphysische oder abstrakte, drittens das positive oder reelle. Das erste ist immer provisorisch, das zweite ist ein reines Übergangsstadium. Das dritte ist allein definitiv. Dieses letztere unterscheidet sich von den beiden andern thatsächlich dadurch, dass es das Relative an die Stelle des Absoluten setzt, indem es nämlich das Forschen nach Ursachen durch das Studium der Gesetze ersetzt [1].“ Darum lautet nach Comte das Hauptaxiom des Positivismus: Tout est relativ, voilà le seul principe absolu [2].

Desgleichen bemerkt der berühmte Schüler Comte's, E. Littré: „Augenblicklich steht nur so viel fest, dass die zwei Enden der Dinge uns unzugänglich sind und nur, was dazwischen liegt — in der Schulsprache nennt man es das ‚Relative' — uns angehört [3].“ „Alle Wissenschaft ist auf das Relative beschränkt [4].“ Nach dem Positivismus ist uns also die Erkenntnis des Absoluten durchaus unmöglich.

Diese Ansicht beruht jedoch auf einem grossen Fehlschluss. Sie geht nämlich von der Voraussetzung aus, dass unsere Erkenntnis nur relativ ist und folgert daraus, dass wir deshalb nur das Relative zu erkennen vermögen. Das Falsche dieses Schlusses liegt darin, dass hier eine Beschaffenheit des Erkennens im Handumdrehen zu dem ausschliesslichen Objekt des

1) A. Comte, Catéchisme positiviste; 2. éd. p. 153.
2) Revue Occidentale, 1884, Janv. p. 120.
3) E. Littré, Parole de philosophie positive, 1859, pag. 33.
4) E. Littré, La philosophie positive, XV. 164.

Erkennens gemacht wird. Das ist aber gerade so verkehrt, wie wenn Einer argumentieren wollte: Alle wahre Erkenntnis muss logisch richtig sein; folglich können wir nur das logisch Richtige erkennen. Als ob wir nicht auch das logisch Falsche zu erkennen imstande seien.

Wenn man also auch einräumt, dass unsere Erkenntnis relativ ist, so geht daraus doch keineswegs hervor, dass wir nur das Relative erkennen. Denn man kann ja auch das Absolute in relativer Weise erfassen, ohne dass es dadurch aufhört, absolut zu sein. Der Modus unserer Erkenntnis ändert am Gegenstand derselben nichts. Denn so wenig das Relative dadurch, dass es in absoluter, d. h. durchaus vollständiger Weise erkannt wird, absolut wird, eben so wenig wird das Absolute dadurch, dass es in relativer d. h. beschränkter Weise erkannt wird, relativ. Hiermit haben wir den erkenntnis-theoretischen Grundfehler des Positivimus und des ihm verwandten Agnosticismus blosgelegt und nachgewiesen. Wir geben zu, dass unsere Erkenntnis, zumal auf dem metaphysischen Gebiete, relativ und beschränkt ist; aber daraus folgt noch keineswegs die Berechtigung, jede Metaphysik als unwissenschaftlich zu verwerfen, indem ja auch die relative Erkenntnis immerhin eine Erkenntnis ist und auch bei allen übrigen Wissenschaften keine absolute Erkenntnis erreicht wird [1]).

Aber nun erhebt sich die Frage: Wenn auch das Identitäts-, und dessen negative Form, das Kontradiktionsprinzip, sowie das Kausalitäts- und Substanzialitätsgesetz notwendige Forderungen unserer Vernunft oder des logischen Denkens sind, wie verhält sich zu

1) Vgl. mein Werk: „Das Grundproblem der Metaphysik", Mainz, Kirchheim, 1894 S 21 ff.

diesen Gesetzen oder logischen Forderungen das objektiv-reale Sein? Stimmen beide mit einander überein oder nicht?

Darauf erwidern wir: so weit die bisherige durchgängige Erfahrung, und zwar sowohl die gewöhnliche als die wissenschaftliche reicht, hat sich noch in keinem Falle das reale Sein im Widerspruche mit unseren Denkgesetzen gezeigt, sondern im Gegenteil, je mehr die Wissenschaften in der Erforschung der Wirklichkeit fortschreiten, desto mehr liefern sie den Beweis von der Harmonie der Gesetze des Denkens mit den wesentlichen Bestimmungen des Seins.

Dass z. B. dem Identitäts- und Kontradiktionsgesetze allgemeine objektive Geltung zukommt, liegt auf der Hand; denn kein Ding, soweit immer die menschliche Erfahrung reicht, ist das Gegenteil von sich selbst, keines enthält sich selbst widersprechende Seinsbestimmungen. Es giebt wohl in der realen Welt Gegensätze, aber keine kontradiktorischen Widersprüche.

Desgleichen ist in der Wissenschaft noch kein einziger Fall nachgewiesen, wo das logische Kausalitätsgesetz keine Geltung hätte. Zwar hat es nicht selten den Anschein, als ob die Bewegung in der Natur einfach aufhöre und ganz erlösche, ohne eine Wirkung zu hinterlassen. Allein es ist gerade in der letzten Zeit von der Wissenschaft experimentell nachgewiesen worden, dass dieses blosser Schein und keine Wirklichkeit ist, indem die unsichtbar gewordene Bewegung jedesmal nur in eine andere Form übergeht, welche wir Wärme nennen. Ein bestimmtes Bewegungsquantum verwandelt sich nämlich stets in ein bestimmtes Wärmequantum und umgekehrt. Und so ist die moderne Naturwissenschaft zu dem wichtigen Ergebnis gekommen,

dass keine mechanische Kraft ohne Wirkung verschwindet, sondern nur in eine andere Form umgesetzt wird. Man nennt dies bekanntlich „das Gesetz der Erhaltung der Kraft oder der Energie“, das ein herrlicher Beweis für die objektive Giltigkeit des logischen Kausalitätsgesetzes ist.

Ebenso verhält es sich mit dem Substanzialitätsgesetz. Auch dieses ist in der Aussenwelt wissenschaftlich bestätigt. Denn die neuere Physik und Chemie hat nachgewiesen, dass die Materie unter allen Umständen, bei allem Wechsel ihrer Verbindungen und Lösungen der Quantität nach unveränderlich ist. Die substanzielle Masse in der Natur bleibt sich also stets gleich. Wir können mit allen unseren Mitteln ein Stoffteilchen ebenso wenig vernichten als ein neues hervorbringen. Das ist „das Gesetz der Erhaltung der Materie oder der körperlichen Substanz“. Dasselbe ist ein grossartiger wissenschaftlicher Beweis für die objektive Giltigkeit des logischen Substanzialitätsgesetzes.

Aus all dem geht hervor, dass die Gesetze des Denkens zugleich im objektiven Sein sich wiederfinden. Und darauf beruht p r i n z i p i e l l die Möglichkeit der Erkenntnis des Objektivwirklichen. Denn würden in der Aussenwelt Gesetze walten, die mit den Gesetzen unserer Vernunft im Widerspruch ständen, dann könnten wir unmöglich die Aussenwelt im Denken erfassen. Ja wäre das objektive Sein n u r Sein, d. h. stände es in gar keiner Beziehung zum Denken, enthielt es keine gedanklichen Elemente, dann wäre es unbegreiflich, wie das Denken es in der Erkenntnis in sich aufnehmen könnte. Also nur unter der Voraussetzung, dass das Sein selbst etwas Gedankliches, dass es ein G e d a n k e n a u s d r u c k ist, kann es von uns wieder auf

einen Gedankenausdruck gebracht werden. Denn nur ein Gedankenprodukt kann im Gedanken reproduziert werden. Und dass die objektive Welt wirklich ein Gedankenprodukt ist, ergiebt sich daraus, dass, wie wir gesehen haben, die Gesetze unseres Denkens durchgängig auch in ihr walten.

Aber woher diese merkwürdige Übereinstimmung? Von uns Menschen rührt sie sicherlich nicht her; denn wir können der objektiven Natur keine Gesetze geben. Ebenso wenig kann aber auch diese Übereinstimmung von der objektiven Natur herkommen; denn die Körperwelt ist gleichfalls nicht imstande, unserem Geiste wesenhafte oder unabänderliche Gesetze gleichsam einzuimpfen. Um nun die in Rede stehende thatsächliche Übereinstimmung zu erklären, bleibt demnach nichts Anderes übrig, als anzunehmen, dass das objektive Sein und unser subjektives Denken ursprünglich zu einander hingeordnet und beide demselben Prinzip entsprungen sind.

Was für einem Prinzip?

Dieses Prinzip kann keine blose Idee sein, wie der metaphysische Idealismus meint; denn eine solche vermag die erwähnte Übereinstimmung nicht hervorzubringen, da eine Idee ohne einen sie ausführenden Geist nur ein ohnmächtiges Abstraktum ist. Vielmehr muss das betreffende Prinzip ein reales und zugleich logischdenkendes Wesen sein, das seine Gedanken im Sein verwirklicht und dem menschlichen Geist die entsprechenden Normen oder Gesetze gegeben hat, vermöge deren er imstande ist, die objektiv verwirklichten Gedanken subjektiv ideell zu reproduzieren. So weist also die thatsächliche Harmonie der Gesetze unseres Denkens mit den Gesetzen der objektiven Welt, auf welcher die Möglichkeit unserer realen Kenntnis beruht,

auf ein gemeinsames absolutes intelligentes Prinzip, d. h. auf Gott hin, ohne welches dieselbe unerklärlich bleibt. (Der erkenntnistheoretische Beweis für das Dasein Gottes.)

Nachdem wir hiermit die Hauptgedanken des von uns begründeten „kritischen Realismus", der jüngsten, am Ende des 19. Jahrhunderts hervorgetretenen Entwicklungsphase der christlichen Philosophie dargelegt haben, stellen wir zum Schlusse dieser Abhandlung die Frage: welche Theorie der modernen antichristlichen Weltanschauung entspricht wohl mehr oder auch nur in demselben Grade den unleugbaren Thatsachen des Bewusstseins und den unabweislichen Forderungen der Vernunft als die von uns vertretene Form der christlichen Philosophie? Die Antwort hierauf überlassen wir ruhig jedem unparteiisch, scharf und klar Denkenden.

Zweiter Abschnitt.

Die moderne antichristliche Weltanschauung im Kampfe mit der christlichen Philosophie.

I. Die Grundzüge der modernen antichristlichen Weltanschauung.

Der Hauptcharakter dieser Weltansicht ist der evolutionistische Monismus oder die Einheits- und Entwickelungslehre, d. h. die Ableitung der Welt aus einem Prinzip vermittels der Entwicklung. Ja dies betrachtet die neuzeitliche Wissenschaft als ihr höchstes Ziel. Deshalb preist sie den Monismus in allen Tonarten und feiert ihn mit den grössten Lobeshymnen.

Und zwar ist es fast ausschliesslich der materialistische oder — wie man heutzutage lieber sagt — der mechanische Entwicklungs-Monismus, den die moderne nichtchristliche Philosophie als den allein berechtigten Standpunkt vertritt. Wollen wir also die letztere gegenüber der christlichen Philosophie charakterisieren und kritisch würdigen, dann müssen wir den mechanischen Entwicklungs-Monismus ins Auge fassen, als dessen Hauptpropheten in Deutschland David Friedrich Strauss und Ernst Häckel angesehen werden, weshalb wir speziell diese vornehmlich berücksichtigen müssen. Unsere nächste Aufgabe ist

es daher, die in Rede stehende Weltansicht in ihren Grundzügen darzulegen.

Das erste Prinzip der neuzeitlichen Weltanschauung lautet: Die Substanz aller Dinge bildet die Materie oder der Stoff im Bunde mit der mechanischen Kraft. So sagt z. B. Häckel: „Nach unserer monistischen Auffassung sind Kraft und Stoff untrennbar, nur verschiedene unveräusserliche Erscheinungen eines einzigen Weltwesens, der Substanz . . . Das Gesetz von der Erhaltung der Substanz gehört strenggenommen zu den naturwissenschaftlichen Glaubenssätzen und könnte als § 1 unserer ‚monistischen Religion' gelten[1]." Eine andere Substanz als die Materie giebt es nach dieser Weltansicht nicht. Deshalb gilt in derselben als feststehendes Axiom: „Das Sein überhaupt fällt mit dem materiellen und mechanischen Sein zusammen, und die Bewusstseinsphänomene, die als solche zwar weder Stoffe noch mechanische Kräfte sind, haben dennoch ihr Dasein nur durch Vermittlung materieller und mechanischer Vorgänge . . . Was ist die Materie? Wir antworten, sie sei der Träger alles Wirklichen. Die mechanische Kraft ist ein Zustand der Materie. Ändern sich die Verhältnisse in den Teilen der Materie, so verändern sich auch die Verhältnisse in den Teilen der mechanischen Kraft; aber die letztere bleibt nicht minder sich selbst gleich als die Materie[2]". Die Materie oder der Stoff ist das „absolute Sein[3]". Das ist der erste und oberste Grundsatz des mechanischen Monismus.

Ist aber der Stoff das absolute Sein, so folgt nach

1) Häckel, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. 2. Aufl. 1893 S. 114. 39.

2) Dühring, Cursus der Philosophie, 1875 S. 62. 73.

3) Ebend. S. 75.

dieser Weltauffassung, dass derselbe nie hervorgebracht wurde, sondern immer war und immer sein wird, also ewig ist — der zweite Grundsatz dieser Theorie. Nur die Verbindung der einzelnen Stoffe wechseln und verändern sich, aber der allgemeine Stoff selbst kann nicht vernichtet werden, sondern bleibt immer derselbe. Das Gleiche gilt von der Kraft; dieselbe nimmt wohl verschiedene Formen an, aber sie geht nie in Nichts über. Und weil weder Stoff noch Kraft vernichtet werden können, können sie nach der mechanischen Weltanschauung auch nicht erschaffen sein, sondern beide sind ewig.

Und wie der Stoff und die Kraft, so ist auch die Welt im Ganzen oder das Universum ewig. „Nicht unsere Erde allein, unser ganzes Sonnensystem ist einmal nicht gewesen, was es jetzt ist, ist einmal in dieser Art gar nicht dagewesen, und wird einmal als dieses nicht mehr da sein; es hat einmal eine Zeit gegeben, da unsere Erde noch von keinem vernünftigen Wesen, weiter zurück eine Zeit, da sie noch von keinem lebenden Wesen bewohnt war, ja da sie noch kein fester Körper, noch nicht von der Sonne und den andern Planeten geschieden war. Sehen wir aber auf das Universum im Ganzen, so hat es niemals eine Zeit gegeben, wo dasselbe nicht war, wo in demselben kein Unterschied von Weltkörpern, kein Leben, keine Vernunft gewesen wäre; sondern das alles, wenn es in einem Teile des All noch nicht war, so war es in einem andern Teil schon da, in einem dritten nicht mehr da; es war hier im Werden, dort im vollen Bestande, an einem dritten Orte im Vergehen begriffen; das Universum ein unendlicher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens, und eben in diesem ewigen Kreislauf und Wechsel

es selbst in ewig gleicher absoluter Lebensfülle sich erhaltend [1]."

Im Stoffe herrschen nur mechanische Gesetze. Dieselben sind wie der Stoff ewig und unveränderlich. Deshalb sind Wunder unmöglich. Alles ist Natur und alle Erscheinungen sind nur nach den Gesetzen der Mechanik zu erklären — dritter Grundsatz der modernen antichristlichen Weltanschauung. So sagt z. B. Büchner: „Die Gesetze, nach denen die Natur thätig ist, nach denen der Stoff sich bewegt, bald zerstörend, bald aufbauend und die mannigfaltigsten organischen oder unorganischen Bildungen zu Wege bringend, sind ewige und unabänderliche. Eine starre unerbittliche Notwendigkeit beherrscht die Masse . . . Alles, was geschieht, was geschehen ist und was geschehen wird, geschieht und geschah und wird geschehen auf eine natürliche Weise, d. h. auf eine Weise, die nur bedingt ist durch das gesetzmässige Begegnen der von Ewigkeit her vorhandenen Stoffe und der mit ihnen verbundenen Naturkräfte [2]."

Auch die Weltkörper sind lediglich nach mechanischen, dem Stoffe innewohnenden Gesetzen entstanden. Der Urzustand des Universums war nach Dühring [3]) und Herbert Spencer [4]) die Indifferenz oder die völlige Sichselbstgleichheit des Stoffes, nach Strauss und Häckel das „Chaos", aus dem sich allmälig der Kosmos oder unsere heutige Weltord-

1) Strauss, Der alte und der neue Glaube; 9. Aufl. 1877 S. 100 f.

2) Büchner, Kraft und Stoff. 7. Aufl. S. 32 ff.

3) Dühring, Cursus der Philosophie, S. 64.

4) Herbert Spencer, Die Grundlagen der Philosophie, deutsche Ausgabe von Vetter 1875.

nung entwickelte [1]) — vierter Grundsatz der mechanischen Weltansicht.

Der kosmischen Entwicklung lag nach der Kant-Laplace'schen Theorie ursprünglich die Stoffmasse in gasförmig ausgedehntem Zustande zugrunde. Erst infolge der Gravitation sollen sich die nebelartig zerstreuten Stoffe allmälig einander genähert und die Gestalt einer ungeheueren Dunstkugel angenommen haben. Und infolge davon sollen sie einerseits Wärme und Leuchtkraft, andererseits eine walzende Bewegung gewonnen haben. „Die Stoffe im Umfange der Kugel werden sich nach ihrem Mittelpunkte gesenkt, die Wärmeausstrahlung von ihrer Oberfläche weitere Zusammenziehung herbeigeführt haben, während die Dunstkugel eben infolge ihrer Verkleinerung sich immer schneller um ihre Axe schwang. Dieser Schwung musste am stärksten sein am Äquator der Kugel, die wir uns deshalb auch in dieser Mittelzone gewaltig geschwellt und an den Polen abgeplattet denken müssen.

Indem nun aber die Kugel gleichzeitig sich zusammenzieht und immer stärker schwingt, wird es geschehen, dass in jener Region des stärksten Umschwunges Teile sich von der zurückweichenden Masse ablösen und zunächst vielleicht in Gestalt eines Ringes in der gleichen Richtung mit dem sich verkleinernden Dunstball um denselben kreisen. Auf diesen Gedanken, dass die Ablösungen von der Urmasse sich zunächst in Ringgestalt gemacht haben mögen, ist die Astronomie durch den Ring des Saturn geführt worden. Da man nämlich sich berechtigt glaubt, die Erzeugung der um einzelne Planeten kreisenden Trabanten als eine

1) Strauss, a. a. O. S. 102. — Häckel, a. a. O. S. 19.

Wiederholung der Planetenentstehung im Kleinen zu betrachten, und da man in dem Saturnsring gleichsam einen oder mehrere im Werdeprozess stecken gebliebene innerste Saturnsmonde zu sehen meint, so schiebt man auch bei der Entstehung der Planeten gerne die Ringform zwischenein. Der Ring wäre hernach geborsten und hätte sich zur Kugel geballt, die sich hinfort in der Richtung der Rotation der Urmasse um diese und zugleich in derselben Richtung um sich selbst gedreht hätte. Wenn wir aus einem solchen Ablösungsprozess die Entstehung der Planeten erklären, so muss sich derselbe in der Art mehrmals wiederholt haben, dass der sonnenfernste Planet als der erstentstandene, der sonnennächste als der jüngsterzeugte zu betrachten ist [1]." Und ähnlich wie unser Planetensystem sollen sich nach dieser Theorie auch die übrigen Sternensysteme im Weltall nach rein mechanischen Gesetzen gebildet haben und andere sich noch bilden — fünfter Grundsatz der modernen Weltansicht.

Wie die Weltkörper und unter ihnen unsere Erde, entstand nach der in Rede stehenden Theorie auch das Leben auf derselben ursprünglich rein mechanisch, d. h. lediglich aus dem Zusammenwirken der physikalisch-chemischen Kräfte oder wie man auch sagt, durch Urzeugung (generatio aequivoca oder spontanea) — sechster Grundsatz der monistischen Weltansicht. So bemerkt z. B. Häckel: „Die prinzipielle Einheit der anorganischen und organischen Natur, sowie ihren genetischen Zusammenhang halte ich für einen fundamentalen Hauptsatz unseres Monismus [2]." Zwar sagt Virchow: „Alle bekannten Thatsachen

1) Strauss, a. a. O. S. 106 f.
2) Häckel, Monismus, 2. A. S. 37.

sprechen gegen die spontane Zeugung in gegenwärtiger Zeit", aber Strauss fügt bei: „Da wir doch im Verlaufe der Erdentwicklung das Leben einmal zuerst auftreten sehen, was müssen wir daraus schliessen, wenn nicht das, dass unter ganz ungewöhnlichen Bedingungen, in der Zeit grosser Erdrevolutionen, das Wunder, d. h. der Hervorgang des Lebens — versteht sich in seiner noch unvollkommensten Form — geschehen sei? Diese unvollkommenste Form ist seitdem auch wirklich nachgewiesen worden: Huxley hat den Bathybius, eine schleimige Gallertmasse auf dem Meeresgrunde, Häckel die von ihm sogen. Moneren gefunden, strukturlose Klümpchen einer eiweissartigen Kohlenstoffverbindung, die, ohne aus Organen zusammengesetzt zu sein, doch sich ernähren, wachsen u. s. f.; wodurch die Kluft ausgefüllt, der Übergang vom Unorganischen zum Organischen vermittelt heissen kann Es handelte sich, die Sache richtig angesehen, nicht darum, dass etwas neues geschaffen, sondern nur darum, dass die schon vorhandenen Stoffe und Kräfte in eine andere Art von Verbindung und Bewegung gebracht wurden; und dazu konnte in den von den jetzigen so durchaus abweichenden Verhältnissen der Urzeit, der ganz andern Temperatur, Mischung der Atmosphäre u. dgl. eine hinreichende Veranlassung liegen[1])."

Nachdem aus den toten Stoffen die ersten einfachsten Lebewesen sich gebildet hatten, haben sich aus diesen im Laufe der Jahrtausende die so mannigfachen Arten und Gattungen der Pflanzen und Tiere in aufsteigender Bewegung aus einander entwickelt — siebenter Grundsatz der modernen monistischen Welt-

1) Strauss, a. a. O. S. 114 f.

anschauung. Denn, sagt Strauss, es ist anzunehmen, „dass die Natur, nachdem sie einmal ein organisches Gebilde zustande gebracht, statt immer von neuem zum Unorganischen zurückzugreifen, sich ihres Vorteils bedient, an das einmal gewonnene Organische sich gehalten und aus dem ersten einfachsten ein zweites zusammengesetzteres, aus diesem ein drittes u. s. f., überdies aus dem so zusammengesetzten ein anderes und noch einmal ein anderes zusammengesetztes geformt habe; besser ausgedrückt in der Voraussetzung, dass das Lebendige den Trieb wie die Fähigkeit besitze, sich aus den einfachsten Anfängen zu einer Mannigfaltigkeit teils über einander aufsteigender, teils neben einander sich ausbreitender Formen zu entwickeln . . . Die Naturwissenschaft hat längst dahin gestrebt, an die Stelle des ihr fremden Schöpfungsbegriffs den Begriff der Entwicklung zu setzen; mit diesem Begriff aber Ernst zu machen, ihn an der ganzen Welt des Lebens durchzuführen, dazu hat der Engländer Charles Darwin den ersten wissenschaftlichen Versuch gemacht . . . Darwin hat die Entwicklungstheorie zur weit verbreiteten Weltanschauung gemacht [1]."

Wie sich die verschiedenen Pflanzen- und Tierarten im Laufe der Zeit aus einander, so hat sich auch schliesslich der Mensch aus dem Tiere, und zwar aus einer Affenart entwickelt — achter Grundsatz der modernen mechanischen Weltanschauung. Denn der Mensch ist dieser Theorie zufolge sowohl körperlich als seelisch nur dem Grade nach vom Tiere verschieden. Darum kann „an seiner tierischen Abstammung für uns kein Zweifel sein, und wenn wir uns nach demjenigen Tiergeschlecht umsehen, das uns

1) Strauss, a. a. O. S. 116. 117. 118.

die grösste Annäherung an den Menschen, mithin die geringste Kluft zu überspringen bietet, so finden wir uns, es kann nicht fehlen, zu den grösseren Affenarten hingeführt [1]."

Desgleichen bemerkt Häckel: „Die einfachste Vergleichung müsste den unbefangenen Beobachter von der nahen Formverwandtschaft des Menschen mit dem Affen, dem ähnlichsten von allen Säugetieren, überzeugen. Die tiefer eindringende vergleichende Anatomie wies nach, dass alle Unterschiede im Körperbau des Menschen und der Anthropoiden (Gorilla, Schimpanse, Orang) unbedeutender sind, als die entsprechenden Unterschiede im Körperbau dieser „Menschenaffen" und der anderen Affen. Die phylogenetische Deutung dieses Huxley'schen Satzes liegt auf der Hand. Die grosse Frage vom Ursprung des Menschengeschlechts — oder von der „Stellung des Menschen in der Natur" — „die Frage aller Fragen", war nun wissenschaftlich beantwortet: Der Mensch stammt ab von einer Reihe affenartiger Säugetiere [2]."

Wie nach der in Rede stehenden Lehre der Mensch überhaupt sich aus dem Tiere, so hat sich auch speziell seine Seele aus dem Gehirn entwickelt; denn die Seele des Menschen ist nur die Funktion seines Gehirns — neunter Grundsatz der modernen mechanischen Weltansicht.

So sagt z. B. Häckel: „Wie unser menschlicher Körper sich langsam und stufenweise aus einer langen Reihe von Wirbeltierahnen herangebildet, so gilt dasselbe auch von unserer Seele; als Funktion unseres Gehirns hat sie sich stufenweise in Wechsel-

1) Strauss, a. a. O. S. 131.
1) Häckel, Monismus S. 20.

wirkung mit diesem ihrem Organ entwickelt. Was wir kurzweg „menschliche Seele“ nennen, ist ja nur die Summe unseres Empfindens, Wollens und Denkens, die Summe von physiologischen Funktionen, deren Elementarorgane die mikroskopischen Ganglienzellen unseres Gehirns bilden Das Empfinden, Denken und Wollen unserer menschlichen Seele ist nur stufenweise von dem der Tiere verschieden [1].“

Darum besitzt auch die menschliche Seele keine Freiheit des Willens — zehnter Grundsatz der modernen Weltanschauung. Denn das Kausalitätsgesetz ist allgemein und Alles beherrschend, folglich auch die Willensthätigkeiten des Menschen; aber damit ist die Freiheit des Willens unvereinbar.

Wenn ferner die menschliche Seele nur „eine Funktion des Gehirns“, aber keine Substanz ist, dann kommt ihr auch keine Unsterblichkeit zu, sondern sie löst sich mit dem Leibe auf — elfter Grundsatz der modernen antichristlichen Weltansicht.

In dieser Beziehung bemerkt Häckel: „Was die Unsterblichkeit betrifft, so unterliegt dieser wichtige Begriff bekanntlich sehr verschiedenen Deutungen und Anwendungen. Man wirft unserm Monismus häufig vor, dass er die Unsterblichkeit überhaupt leugne; indessen ist das nicht richtig. Vielmehr halten wir dieselbe, in streng wissenschaftlichem Sinne, für einen unentbehrlichen Grundbegriff unserer monistischen Naturphilosophie. Unsterblichkeit in wissenschaftlichem Sinne ist Erhaltung der Substanz, also dasselbe, was die Physik als Erhaltung der Kraft, die Chemie als Erhaltung des Stoffes definiert. Der ganze Kosmos ist un-

1) Häckel, a. a. O. S. 21.

sterblich. Ebenso wenig als irgend ein anderes Stoffteilchen oder Kraftteilchen jemals aus der Welt verschwindet, ebenso wenig ist das von den Atomen unseres Gehirns und von den Kräften unseres Geistes denkbar. Bei unserem Tode verschwindet nur die individuelle Form, in welcher jene Nervensubstanz gestaltet war und die persönliche „Seele“, welche deren Arbeit darstellte. Die komplizierten chemischen Verbindungen jener Nervenmasse gehen in andere Verbindungen durch Zersetzung über, und die von ihr produzierten lebendigen Kräfte werden in andere Bewegungsformen umgesetzt. Ganz unhaltbar ist dagegen die Vorstellung einer persönlichen Unsterblichkeit [1].“

Desgleichen giebt es auch nach dieser Lehre keinen persönlichen Gott, sondern an dessen Stelle setzt sie die Natur — zwölfter Grundsatz der modernen mechanischen Weltanschauung.

„Wir betrachten die Welt — sagt Strauss — nicht mehr als das Werk einer absolut vernünftigen und guten Persönlichkeit, wohl aber als die Werkstätte des Vernünftigen und Guten. Sie ist uns nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft. Da müssen wir freilich, was in der Wirkung liegt, auch in die Ursache legen; was heraus hommt, muss auch drinnen gewesen sein. Das ist aber nur die Beschränktheit unseres menschlichen Vorstellens, dass wir so unterscheiden; das Universum ist ja Ursache und Wirkung, Äusseres und Inneres zugleich. Wir stehen hier an der Grenze unseres Erkennens, wir schauen in eine Tiefe, die wir nicht mehr durchdringen können. Das aber können wir wissen, dass das Persönliche, das uns daraus ent-

1) Häckel, a. a. O. S. 24.

gegenzublicken scheint, nur das Spiegelbild des Hineinschauenden ist[1]."

Desgleichen bemerkt Häckel: „Unsere monistische Gottesidee, welche allein mit der geläuterten Naturerkenntnis der Gegenwart sich verträgt, erkennt ‚Gottes Geist in allen Dingen'. Sie kann nimmermehr in Gott ein persönliches Wesen sehen, d. h. mit andern Worten, ein Individuum von beschränkter räumlicher Ausdehnung oder gar von menschlicher Gestalt. ‚Gott' ist vielmehr überall. Wie schon Giordano Bruno sagte: ‚Ein Geist findet sich in allen Dingen, und es ist kein Körper so klein, der nicht einen Teil der göttlichen Substanz in sich enthielte, wodurch er beseelt wird.' Jedes Atom ist dergestalt beseelt, und ebenso der Weltäther; man kann demnach ‚Gott' auch als die unendliche Summe aller Atomkräfte und aller Ätherschwingungen bezeichnen. Es kommt im Wesentlichen auf dasselbe hinaus, wenn man Gott als das oberste Weltgesetz definiert und dieses als ‚Wirken des allgemeinen Raumes' darstellt. Nicht auf den Namen kommt es bei diesem höchsten Glaubenssatze an, sondern auf die Einheit der Grundvorstellung, auf die Einheit von Gott und Welt, von Geist und Natur[2]." „Die monistische Naturforschung als Erkenntnis des Wahren, die monistische Ethik als Erzieherin zum Guten, die monistische Ästhetik als Pflege des Schönen — das sind die drei Hauptgebiete unseres Monismus; durch ihre harmonische und zusammenhängende Ausbildung gewinnen wir jenes wahrhaft beglückende Band zwischen Religion und Wissenschaft, das heute noch von so vielen schmerzlich vermisst wird. Das Wahre, das

1) Strauss, a. a. O. S. 94.
2) Häckel, a. a. O. S. 33.

Gute und das Schöne, das sind die drei hehren Gottheiten, vor denen wir anbetend unser Knie beugen; in ihrer naturgemässen Vereinigung und gegenseitigen Ergänzung gewinnen wir den reinen Gottesbegriff. Diesem ‚dreieinigen Gottes-Ideale', dieser naturwahren Trinität des Monismus wird das herannahende zwanzigste Jahrhundert seine Altäre bauen [1]!"

Hiermit haben wir die Hauptgedanken der modernen antichristlichen Weltanschauung zur Darstellung gebracht. Wir wollen nun dieselben einer Prüfung unterziehen und sehen, ob sie auch wirklich wissenschaftlich begründet sind oder nicht.

II. Ist der Stoff das absolute Sein des Alls?

In der modernen mechanischen Weltansicht spielt der Stoff die erste und höchste Rolle. Gilt er doch da als die einzige Substanz alles Wirklichen, als das Alpha und Omega aller Dinge, als das Grundprinzip des Universums, als das „absolute Sein".

Wenn wir nun diese Anschauung auf ihren Wahrheitsgehalt untersuchen wollen, müssen wir vor allem ihren Anhängern die Frage stellen: Was ist denn der Stoff? worin besteht sein Wesen? Diese Fragen müssen sie sich gefallen lassen; denn wenn sie dem Stoffe eine solche fundamentale Bedeutung beimessen, müssen sie doch von diesem ihrem Grundprinzip einen klaren und bestimmten Begriff haben; sonst ist ihre ganze Theorie auf Sand gebaut. Darum ist die aufgeworfene Frage wohl berechtigt. Hören wir also zunächst die Antwort hierauf seitens der Hauptvertreter der in Rede stehenden Weltanschauung!

1) Häckel, a. a. O. S. 35. 36.

Strauss, der erste grosse Prophet des mechanischen Monismus, geht merkwürdigerweise über diese Grund- und Wurzelfrage einfach hinweg, ohne sich darüber den Kopf zu zerbrechen. Ihm ist Stoff einfach Stoff, und Kraft einfach Kraft, und damit basta! Wem das aber nicht genügt, dem hält er den nächsten besten Gegenstand vor die Augen und sagt ihm: hier ist, was Du willst.

Das ist allerdings sehr bequem, aber vom Standpunkt der Wissenschaft durchaus ungenügend. Denn eine Theorie, deren Fundamentalbegriff unbestimmt ist, oder die vielmehr gar keinen Fundamentalbegriff hat, hängt in der Luft.

Hören wir nun den zweiten grossen Propheten des mechanischen Monismus am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, E. Häckel, in unserer Frage! Dieser bemerkt: „Nach unserer monistischen Auffassung sind Kraft und Stoff untrennbar, nur verschiedene unveräusserliche Erscheinungen des einzigen Weltwesens, der Substanz[1].“ Diese „Weltsubstanz“ besteht nach ihm aus zwei Urbestandteilen: aus dem „Weltäther“ und der „Weltmasse“. Der Weltäther ist die bewegliche oder aktive Weltsubstanz oder die Kraft, welche das Schwingungsvermögen besitzt, und die Weltmasse ist die träge oder passive Weltsubstanz oder der Stoff (Materie) mit dem Beharrungsvermögen. Der Weltäther ist kontinuierlich und elastisch, durch das ganze Weltall verbreitet und wahrscheinlich nicht aus Atomen zusammengesetzt; die Weltmasse dagegen oder der Stoff ist diskontinuierlich und unelastisch, aus Atomen zusammengesetzt. Der Weltäther bewirkt

1) Häckel, Monismus, S. 14.

durch seine Schwingungen alle Erscheinungen der Elektrizität und des Magnetismus, des Lichtes und der Wärme; die Hauptfunktionen der Weltmasse oder des wägbaren Stoffes aber sind Schwere, Trägheit und chemische Wahlverwandtschaft [1]).

Häckel hat sich sonach auf den Fundamentalbegriff der modernen mechanischen Weltauffassung schon mehr eingelassen als Strauss; aber seine Fassung dieses Begriffes ist durchaus schwankend, unsicher und widerspruchsvoll. So sagt er z. B. einerseits: Kraft und Stoff seien nur verschiedene „Erscheinungen" der einen Weltsubstanz, und andererseits sollen sie ihm zufolge die „Urbestandteile" derselben ausmachen. Das lässt sich nicht zusammenreimen; denn entweder ist Etwas eine „Erscheinung" von einem Anderen; dann ist es kein „Bestandteil" von ihm, oder es ist ein „Bestandteil" und dann ist es keine „Erscheinung" von ihm.

Ferner ist es widerspruchsvoll zu behaupten, der Monismus müsse „alle Erscheinungen — ohne Ausnahme — auf Mechanik der Atome zurückzuführen bestrebt sein [2])", also auch die Erscheinungen der Elektrizität und des Magnetismus, des Lichts und der Wärme, und andererseits zu sagen, diese Erscheinungen würden durch die Schwingungen des Äthers bewirkt, der aber wahrscheinlich nicht aus Atomen zusammengesetzt sei. Dann ist es auch nicht möglich, dieselben auf die Mechanik der Atome zurückzuführen.

Ferner fragen wir: wie ist es möglich, dass eine und dieselbe Weltsubstanz aus zwei durchaus verschiedenen, gegensätzlichen Bestandteilen zusammengesetzt

1) Ebend. S. 42.

2) Ebend. S. 15.

ist? Nach Häckel nämlich soll die eine Weltsubstanz aus einer aktiven und einer passiven, aus einer kontinuierlichen und einer diskontinuierlichen, aus einer elastischen und einer unelastischen Substanz bestehen. Das ist unmöglich; denn eine und dieselbe Sache kann nicht aus kontradiktorisch entgegengesetzten Faktoren gebildet sein. Wenn aber wirklich derartige Gegensätze vorkommen, dann gehören sie nicht zu einer und derselben Substanz, sondern zu verschiedenen Substanzen. Damit ist die eine Weltsubstanz Häckel's sowie sein Monismus aufgehoben; denn die von ihm aufgestellte Weltsubstanz ist voller Widersprüche und deshalb unhaltbar, und folglich auch sein darauf gegründeter Monismus. Denn ein Monismus, der auf einer solch zwiespältigen, gegensätzlichen Substanz beruht, wie der von Häckel angenommene, ist in Wahrheit kein Monismus, sondern ein leibhaftiger Dualismus.

Vernehmen wir nun über die in Rede stehende Frage einen anderen namhaften Vertreter der modernen mechanischen Weltanschauung, E. Dühring! Was lehrt dieser inbetreff des Stoffes oder der Materie, die er gleichfalls als das einzige Weltprinzip betrachtet?

Auf die Frage: was ist die Materie? erwidert er: „Sie ist der Träger alles Wirklichen Die mechanische Kraft ist ein Zustand der Materie [1].“ Demnach ist also auch nach Dühring die Materie etwas von der Kraft Verschiedenes. Aber wenn das der Fall ist, wenn sie an sich kein Kraftwesen ist, kann sie dann der „Träger“ alles Wirklichen sein? Ist es denn möglich, etwas Reales oder gar alle Realitäten der Welt zu tragen, ohne eine Kraft? Gewiss nicht.

1) Dühring, Cursus der Philosophie, 1875 S. 73.

Nun dann muss auch die Materie, wenn sie wirklich der Träger alles Wirklichen ist, ein Kraftwesen sein und folglich ist sie nicht von der Kraft verschieden.

Dasselbe gilt, wenn man die Materie als das „Substrat" der physischen Kräfte bezeichnet; denn „Substrat" ist nur ein anderes Wort für „Träger" oder „Substanz".

Überhaupt mag man sich drehen, wie man will, so lange man die Materie oder den Stoff als etwas Reales fasst, kommt man von der Kraft nicht los. Man sage uns doch: was ist die Materie im Unterschiede von der Kraft? Plato antwortet: sie ist die blosse Ausdehnung. Aber eine blosse Ausdehnung giebt es in der Wirklichkeit nicht, sondern das ist nur eine Abstraktion des Verstandes. Gäbe es jedoch eine, dann könnte sie ohne Kraft nicht bestehen.

Andere, wie z. B. Herbert Spencer, definieren die Materie als das Widerstehende im Raum[1]). Aber kann denn etwas Widerstand leisten ohne Kraft? Sicherlich nicht. Besteht also das Wesen der Materie im Widerstand, dann besteht es aus einer Kraft.

Ist die Materie aber etwas von der Kraft Verschiedenes, wie die moderne mechanische Weltanschauung behauptet, dann möge man doch angeben, was sie rein für sich ohne die Kraft ist. Aber das hat bis jetzt noch keiner gethan. Folglich besitzt die mechanische oder materialistische Weltanschauung eigentlich gar keinen Begriff von ihrem Grundprinzip; denn sie weiss nicht, was die Materie ihrem Wesen nach ist. Wenn aber

1) Herbert Spencer, Grundlagen der Philosophie; deutsche Ausg. S. 164.

das — was sie selbst zugesteht — wie kann sie dann mit Fug und Recht behaupten, dass die Materie die Substanz aller Dinge sei? Denn um eine solche fundamentale Behauptung mit wissenschaftlicher Berechtigung aufstellen zu können, muss man doch zuvor wissen, worin die Natur der Materie besteht. Ausserdem ist die ganze Behauptung willkürlich. Und dieser Vorwurf trifft in der That die mechanische Weltansicht; denn es fehlt schon ihrem Grundprinzip an festem Halt, da sie nicht weiss, was die Materie ist, aber sie dennoch für die Substanz der Welt erklärt.

Dühring betrachtet ferner die Materie als etwas Allgemeines und unterscheidet sie von den einfachen Elementen oder den chemischen Grundstoffen [1]. Beiden, sowohl der allgemeinen Materie als den chemischen Elementen spricht er „absolute Ursprünglichkeit" zu und bezeichnet dies als ein Grundgesetz des Universums [2].

Da erhebt sich die Frage: giebt es wirklich neben den chemischen Elementen und den daraus zusammengesetzten Körpern noch eine allgemeine Materie? Ja hat überhaupt das Allgemeine als solches eine reale Existenz in der objektiven Welt?

Hiermit sind wir auf das berühmte Problem des Begriffs-Realismus gestossen, das von Sokrates, Plato und Aristoteles seinen Ausgang nahm und im Mittelalter eine so grosse Rolle spielte. Heutzutage besteht in dieser Hinsicht viel weniger Streit, da man meistens zu der Überzeugung gekommen ist, dass es ein Allgemeines als solches nur im denkenden Geiste giebt, und zwar in der Form von Begriffen, dass dagegen in der

1) Dühring, a. a. O. S. 66. 97.
2) Ebend.

realen Welt nur das Einzelne existiert, freilich nicht isoliert jedes für sich, sondern in durchgängiger gegenseitiger Beziehung und Abhängigkeit. Die mannigfachen Einzelwesen der Welt stimmen allerdings in ihren Eigenschaften mehr oder minder mit einander überein, infolge dessen wir sie in Arten und Gattungen einteilen, und darauf beruht die objektive Bedeutung der allgemeinen Begriffe. Aber das einer Mehrheit von Dingen Gemeinsame, das in dem Begriffe zusammengefasst wird, existiert nicht für sich und nicht im allgemeinen, sondern in individueller Weise in den Einzelwesen. So giebt es z. B. keine Schönheit im allgemeinen, sondern nur konkrete schöne Gebilde; desgleichen giebt es keine Tierheit, sondern nur einzelne Tiere; nicht minder giebt es auch keine Menschheit als solche, sondern nur individuelle Menschen. In der realen Welt lässt sich also das Allgemeine nirgends als solches nachweisen.

Folglich giebt es in der Wirklichkeit auch keine allgemeine Materie, sondern die Annahme einer solchen als des einheitlichen Substrats aller Dinge ist nichts anderes als die Hypostasierung eines Allgemeinbegriffs seitens des mechanischen Monismus [1]).

Doch da könnte man die Frage aufwerfen: ja, wenn es auch jetzt keine allgemeine Materie giebt, kann es nicht ursprünglich eine solche gegeben haben und können nicht aus ihr im Laufe der Zeit die Einzeldinge entstanden sein?

Darauf erwidere ich mit nein, das ist unmöglich. Warum? Denn eine allgemeine Materie wäre eine völlig unbestimmte, absolut formlose Körpermasse.

1) Vgl. mein „Grundproblem der Metaphysik"; Mainz, Kirchheim 1894 S. 55.

Aber eine solche lässt sich nicht einmal sinnlich vorstellen, und doch soll das Körperliche das Sinnlichvorstellbare sein, noch viel weniger kann sie existieren, da eine Körpermasse ohne jegliche Form und damit ohne jegliche Bestimmtheit und Begrenzheit ein Unding, ein Widerspruch in sich ist.

Allerdings spricht man nicht selten von formlosen Körpermassen. Allein das ist immer nur in relativem Sinne zu verstehen, nämlich im Sinne von verhältnismässig wenig geformt und bestimmt. Denn eine absolut formlose und ganz unbestimmte Körpermasse giebt es nicht und kann es nicht geben — so wenig als einen Kreis ohne Peripherie — und kann es folglich auch nicht ursprünglich gegeben haben. Somit auch keine allgemeine Materie.

Doch setzen wir den Fall: es hätte eine solche ursprünglich gegeben — dann hätte sie nie aus sich zur Bestimmtheit, Form und Individuation gelangen können, wie thatsächlich die Körper sie jetzt zeigen. Denn eine wirklich allgemeine, absolut formlose Materie oder Körpermasse trägt in sich keinen Grund zur Bestimmtheit und Form, und ohne hinreichenden Grund oder Ursache wird nichts. Das ist die absolute Folgerung aus dem Kausalitätsgesetze. Wäre also die Materie ursprünglich wirklich allgemein und völlig formlos gewesen, dann müsste es ausser ihr ein Prinzip gegeben haben, durch welches sie geformt und individualisiert wurde. Sonst hätte sie immer in dem unbestimmten Zustand beharren müssen und das thatsächlich so reiche Wechselspiel der Natur wäre unmöglich gewesen.

Aber es gab, wie vorhin gezeigt wurde, auch im Urzustande keine wirklich allgemeine, absolut formlose Materie, da eine solche aus dem oben angegebenen

Grunde überhaupt unmöglich ist; folglich kann sie auch nicht der „allgemeine Träger alles Wirklichen“ sein und folglich auch nicht das „absolute Sein“.

So lange es nämlich Materie giebt, gab es dem Gesagten zufolge nur bestimmte, geformte Stoffe, und zwar ursprünglich die Grundstoffe unserer gegenwärtigen Körperwelt — mag man als diese Grundstoffe die chemischen Elemente betrachten oder diese noch weiter in Uratome zerlegt denken. Diese Grundstoffe, welche die ursprüngliche Materie bildeten, können nun nicht das „absolute Sein“ ausmachen, weil keiner von ihnen völlig unabhängig ist, sondern alle in naturnotwendiger Beziehung zu einander stehen. Jeder Grundstoff ist begrenzt, jeder bestimmt durch den andern. Folglich ist keiner absolut; folglich auch nicht ihr Inbegriff oder die Materie.

Dasselbe Resultat ergiebt sich aus der Betrachtung der Fundamentaleigenschaft der Materie, die man deren „Trägheit“ (inertia) oder auch „Beharrung“ nennt. Newton hat dieselbe in folgendes Gesetz formuliert: „Jeder Körper verharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen, geradlinigen Bewegung, bis er durch auf ihn einwirkende Kräfte seinen Zustand zu verändern gezwungen wird.“ D'Alembert drückt dieses Gesetz also aus: „Ein Körper, der sich selbst überlassen ist, muss ewig in seinem Zustand der Ruhe oder gleichförmigen Bewegung verharren.“ Deutlicher sagt in dieser Beziehung Laplace: „Ein Punkt, der in Ruhe ist, kann sich keine Bewegung geben, weil in ihm kein Grund liegt, sich in einem Sinne mehr zu bewegen, als in einem anderen. Wenn er durch irgend eine Kraft angetrieben wird und dann sich selbst überlassen bleibt, bewegt er sich immer gleichförmig in der Richtung dieser Kraft; er leidet

keinen Widerstand, wenn nämlich jeden Augenblick seine Kraft und seine Richtung der Bewegung die nämlichen bleiben. Dieses Streben der Materie, in ihrem Zustand der Bewegung und der Ruhe zu verharren, ist das, was man Trägheit (inertia) nennt. Sie ist das erste Gesetz der Bewegung für alle Körper [1])."

Nach diesem Grundsatz der Mechanik ist also ein Körper unfähig, sich selbst zu bewegen, und, wenn er einmal die Bewegung empfangen hat, sich selbst zum Stillstand zu bringen, seinen eigenen Lauf zu hemmen oder die Schnelligkeit und Richtung desselben zu ändern. Die Materie ist demnach von Natur aus gleichgiltig gegen Ruhe und Bewegung; denn ein ruhender Körper sucht nicht aus diesem seinem Zustand herauszukommen, so lange er nicht durch eine äussere Kraft dazu angetrieben wird, und ein sich bewegender Körper hört nicht von selbst auf sich zu bewegen, wenn nicht eine äussere Kraft ihm Widerstand leistet. Folglich ist die Materie an sich gleichgiltig gegen den Zustand der Ruhe und der Bewegung, d. h. sie hat nichts in sich, was sie mehr zu der einen als zu der andern treibt. Aber dennoch kann sie nicht in einem unbestimmten Zustand, d. h. in einem Zustand, welcher weder Ruhe noch Bewegung wäre, existieren. Soll sie also existieren, dann muss sie entweder im Zustand der Ruhe oder Bewegung sich befinden. Da jedoch keiner von diesen beiden Zuständen, wie bemerkt, mit Notwendigkeit aus der eigenen Natur der Materie folgt, indem sie gegen beide gleichgiltig ist, aber sie

1) Laplace, System der Welt; Bd. I. Kap. 2. Vgl. P. Janet, Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland. Leipz. 1866. S. 48 ff.

dennoch in einem von beiden notwendig sich befinden muss, wenn sie existieren soll, so geht daraus evident hervor, dass sie so lange nicht existieren konnte, bis ein von ihr verschiedenes Prinzip ihr einen von beiden Zuständen verliehen hat, und zwar, da sie thatsächlich wie die Erfahrung lehrt, bewegt ist, den Zustand der Bewegung mit ihrer Richtung und Geschwindigkeit. Folglich kann die Materie oder der Stoff unmöglich aus sich bestehen oder absolut sein, da sie sich nicht selbst den Zustand der Bewegung oder der Ruhe geben kann und doch einen von beiden notwendig haben muss, — sondern sie muss durch ein anderes, also nicht materielles Prinzip bedingt sein, welches ihr das Sein und ihre Zuständigkeit gegeben hat. Folglich ist sie auch nicht selbst das Grundprinzip oder die Ursubstanz der Welt, sondern ein bedingtes, abgeleitetes Sein.

Doch da erhebt sich ein grosser Einwand. Man sagt nämlich: die Trägheit der Materie ist nur ein abstrakter mathematischer Begriff, welcher der Wirklichkeit nicht entspricht. Denn die wirkliche Materie ist nicht eine träge Masse, welche erst von einer äusseren Ursache in Bewegung gesetzt werden muss, sondern sie ist von Kräften belebt und darum aus sich thätig. Insbesondere besitzt sie die Anziehungskraft, von welcher die ganze Welt bewegt wird. Deshalb braucht man zur Erklärung der Körperbewegung kein ausser ihr liegendes Prinzip, sondern es genügt die Anziehung, welche das Gegengewicht gegen die Trägheit bildet.

Darauf ist zu erwidern: was zunächst die Trägheit betrifft, so macht sie freilich nicht den ganzen Inhalt der Materie aus, sondern ist nur eine Eigenschaft derselben, aber darum doch nicht eine unreale

Abstraktion. Denn wäre das der Fall, dann müsste man auch das Licht, den Schall, die Elektrizität, den Magnetismus und jede andere Eigenschaft der Materie als eine solche leere Abstraktion betrachten, da alle diese Eigenschaften nicht jede für sich, sondern zusammen in der Natur vorkommen, aber doch in der Wissenschaft jede einzeln behandelt wird. Wer dürfte jedoch daraus mit Recht schliessen, dass deshalb das Licht, der Schall u. s. w. keine wirklichen Thatsachen, sondern nur abstrakte in unserem Geiste existierende Begriffe seien? Das wäre sicher ein Fehlschluss. Und ebenso verhält es sich rücksichtlich der Trägheit der Materie. Dieselbe ist nachweisbar und ohne Zweifel eine wesentliche Eigenschaft der Körper und folglich der Materie, welche in der Wirklichkeit existiert.

Aber wie verhält es sich mit der Anziehungskraft? Ist dieselbe ebenso gewiss den Körpern wesentlich eigen?

Fest steht zunächst nur soviel, dass erstens zwei Körper oder auch Körperteilchen, wenn sie in gewisser Entfernung von einander sich befinden, sich gegen einander in gerader Linie bewegen; dass zweitens von zwei Körpern von ungleicher Masse der kleinere den grössten Weg zum grösseren zurücklegt, was durch den Satz ausgedrückt wird: „Die Anziehung ist zu den Massen proportional"; und dass drittens ein Körper, je weiter er entfernt ist, sich um so langsamer demjenigen nähert, der ihn anzuziehen bestimmt ist, was man in die Formel gefasst hat: „Die Anziehung findet im umgekehrten Verhältnis zum Quadrat der Entfernung statt." Diese wechselseitigen Bewegungen der Körper und ihre Gesetze, welche Newton entdeckt hat, sind gewiss.

Aber nicht so gewiss ist die Ursache dieser

Bewegungen: ob dieselbe eine den Körpern innewohnende Anziehungskraft ist, oder ob sie ausserhalb der Körper sich befindet, ob sie stofflich oder nicht stofflich ist. In dieser Beziehung sind die Ansichten der Naturforscher geteilt. Die einen nehmen als die Ursache der in Rede stehenden Bewegungen der Körper eine Anziehungskraft in denselben an; die anderen sagen: diese hypothetische Anziehungskraft sei eine dunkle Qualität; denn es sei unverständlich, wie ein Körper über sich hinaus in die Ferne auf einen anderen Körper wirken könne. Deshalb erklären sie die Sache mechanisch, nämlich durch den Druck des alle Körper und deren Zwischenraum durchdringenden Äthers. Schon Newton neigte sich zu dieser Annahme[1]; desgleichen Euler, indem er sagt: „Weil wir nun wissen, dass der ganze Raum zwischen den Himmelskörpern mit einem feinen Stoff, dem sogen. Äther, angefüllt ist, so scheint es vernünftiger, wenn man die wechselseitige Thätigheit der Körper einem vom Äther ausgehenden Wirken, so unbekannt uns auch die Art desselben ist, beilegt, als irgend einer unerkennbaren Eigenschaft[2]“.

1) Newton, Mathematische Prinzipien, London 1726 S. 188, und besonders in seinem Briefe an Bentley, in dem er sagt: „Es ist unbegreiflich, dass der rohe und unbeseelte Stoff auf einen andern Stoff ohne eine wechselseitige Berührung und ohne ein Medium irgend eines unkörperlichen Agens wirken könne, und doch müsste es so sein, wenn man mit Epikur annähme, dass die Schwerkraft eine wesentliche und der Materie anklebende Eigenschaft sei, und hierin liegt einer der Gründe, der mich zum Wunsche bestimmt, man möge mir nicht die Meinung von einer angeborenen Schwerkraft beilegen Die Schwerkraft muss durch ein nach gewissen Gesetzen beständig wirkendes Medium veranlasst werden, aber ich habe der Entscheidung meiner Leser die Frage überlassen, ob dieses Agens körperlich oder unkörperlich sei.“

2) Euler, Briefe an eine deutsche Fürstin, 68. Br.

Besonders entschieden trat in der neueren Zeit der grosse Astronom und Physiker Secchi in seinem Werke über „die Einheit der Naturkräfte“ für die mechanische Erklärung der Schwerkraft durch den Äther ein [1]).

Aus dem Gesagten ergiebt sich also, dass es ungewiss ist, ob die Gravitation der Körper auf einer denselben innewohnenden Anziehungskraft oder auf einem mechanischen Grunde beruht. Doch nehmen wir einmal das Erstere, die Anziehungskraft, als wirklich bestehend an, würde man dann noch aus der Trägheit des Stoffes die Bedingtheit desselben folgern können?

Wir antworten darauf mit ja. Denn wenn auch jedem Körperteilchen die Anziehungskraft zukommt, so kann doch keines sich selbst bewegen, sondern es kann nur ein anderes bewegen und von ihm bewegt werden. Folglich hat kein Körperteilchen oder Molekül in sich selbst den Grund seiner Bestimmung, d. h. seiner Bewegung, sondern ausserhalb seiner in einem andern. Folglich ist keines absolut oder unbedingt, sondern jedes ist bedingt, und somit auch die ganze materielle Welt; denn diese ist ja nur die Summe ihrer Teile. Sind also, wie gezeigt, alle Teile der Körper bedingt, dann sind es auch sicher die Körper selbst, sowie ihr Inbegriff oder ihr Gesammtsystem: das materielle All.

Folglich ist das oberste Grundprinzip des mechanischen Monismus von der Unbedingtheit oder Absolutheit der Materie falsch, während die christliche Philosophie in der Wahrheit ist, indem sie mit Recht von

1) Secchi, Einheit der Naturkräfte.

jeher die Bedingtheit der Materie und der materiellen Welt gelehrt hat.

III. Ist die Welt ewig oder zeitlich? unendlich oder endlich?

Wie die Absolutheit der Materie, so vertritt die moderne antichristliche Weltanschauung auch die Lehre von der Ewigkeit und der Unendlichkeit der Welt. Das ist ihr zweites Hauptdogma, ihr zweites Idol. Wie steht es mit dessen Rechtfertigung?

Was zunächst den ersteren Punkt, die Ewigkeit der Welt betrifft, so lässt es sich sowohl aus philosophischen, wie aus physikalischen Prinzipien unschwer beweisen, dass diese Ansicht falsch ist. Betrachten wir zu diesem Zwecke die Welt vorerst vom philosophischen Gesichtspunkte aus.

Was ist die Welt ihrem Inhalte nach? Doch wohl nichts anderes als die Gesammtheit aller Dinge. Nun aber ist jedes Ding geworden; denn es lässt sich kein Ding in der Welt nachweisen, das nicht entstanden, sondern immer dagewesen wäre. Ist aber jedes Ding geworden, dann natürlich sie alle oder ihre Gesammtheit und folglich auch die Welt, die ja nichts anderes als eben die Gesammtheit der Dinge ist. Also kann die Welt nicht von Ewigkeit sein.

Doch da wird man seitens des mechanischen Monismus entgegnen: wohl sind alle Einzeldinge der Welt geworden, aber nicht ihre Substanz: die allgemeine Materie. Diese ist ewig. Denn die Materie beharrt in allem Wechsel der Dinge; wir können sie nicht vernichten. Folglich ist sie auch nicht entstanden.

Darauf erwidern wir: wie bereits oben dargethan wurde, giebt es erstens gar keine allgemeine Materie und hat es nie eine gegeben, da das Allgemeine als

solches nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in dem begrifflichen Denken vorkommt. Die Materie als Substanz besteht nur aus den einzelnen stofflichen Grundelementen, aus denen die Körper zusammengesetzt sind. Nun aber ist jedes dieser stofflichen Elemente in seiner Wirksamkeit und darum auch in seinem Sein durch andere bedingt. Folglich sind alle bedingt und folglich auch die ganze Materie, welche ja nur deren Summe darstellt. Ist aber die Materie bedingt, dann kann sie nicht ewig sein; denn nur das Unbedingte, das Absolute ist ewig.

Zweitens ist auch der Grund hinfällig, den der mechanische Monismus für die Ewigkeit der Materie aufstellt. Dieselbe soll nämlich deshalb unentstanden sein, weil sie, soweit unsere Erfahrung reicht, nicht vergeht und wir sie nicht vernichten können.

Allein was zunächst den letzteren Punkt betrifft, dass wir sie nicht vernichten können, so folgt daraus noch keineswegs, dass sie überhaupt nicht vernichtet werden kann. Denn die menschliche Kraft ist sicherlich nicht die höchste und gewaltigste, sondern sehr beschränkt.

Doch selbst wenn man die Unvergänglichkeit der Materie vollständig zugeben würde, so ergiebt sich daraus noch nicht mit Notwendigkeit ihr Unentstandensein oder ihre Ewigkeit. Denn ein substanzielles Sein kann ebenso gut für die Dauer fortbestehen, wenn es einen Anfang genommen hat, wie wenn es immer war. Von der Beständigkeit des Stoffes lässt sich deshalb kein sicherer Schluss auf dessen Ewigkeit machen.

Wenn wir nun von dem Sein der Welt unsern Blick auf deren Verlauf lenken, so ergiebt sich uns dasselbe Resultat. Unter diesem Gesichtspunkte be-

trachtet ist die Welt ein Inbegriff von Vorgängen. Aber jeder dieser Vorgänge verläuft zweifellos zeitlich. Folglich muss auch jeder einen Anfang gehabt haben. Denn ein anfangloser Verlauf wäre ein unendlicher Zeitverlauf oder eine unendliche Zeit. Das aber ist offenbar ein Widerspruch in sich. Denn jede Zeit besteht aus einzelnen bestimmten Zeitteilchen; folglich aus begrenzten, endlichen Momenten. Also wäre eine unendliche Zeit ein unendliches Endliches. Dass aber dies unmöglich sein kann, liegt auf der Hand.

Demnach muss jeder zeitliche Vorgang in der Welt einen Anfang gehabt haben; folglich auch selbstverständlich alle ohne Ausnahme oder der ganze Weltprozess. Also kann die Welt nicht von Ewigkeit existieren.

Ferner auch vom physikalischen Standpunkt gelangen wir zu demselben Ergebnis. Die Hauptbedingung in der Natur, von der das Leben der Pflanzen, Tiere und Menschen abhängig ist, bildet bekanntlich die Sonne; denn ohne deren Licht und Wärme kann die Organismenwelt nicht bestehen. Indem nämlich die Sonnenwärme die grüne Pflanzenoberfläche bestrahlt, wird aus der Kohlensäure und dem Wasser der letzteren Sauerstoff abgespaltet, und diesen brauchen die Tiere und die Menschen zur Atmung und Erhaltung des Lebens. Durch die beständige Entsendung aber der Strahlen verliert notwendig die Sonne an Wärme und Kraft, und wenn auch dieser Verlust im Verhältnis zu ihrer ungeheueren Hitze verhältnismässig gering ist, so summirt sich doch derselbe mit der Zeit, und da sie nicht unendlich ist, muss schliesslich doch ihre Erkaltung eintreten, wenn nicht auf irgend eine Weise Ersatz dafür geschaffen wird. Einen solchen Ersatz

glauben nun in der That manche darin entdeckt zu haben, dass sie meinen, es stürzeten aus den unermesslichen Höhen des Weltraumes infolge der Anziehung der Sonne beträchtliche Körpermassen auf die letztere, wodurch dieselbe gewissermassen in ihrer Wärmekraft gespeist würde.

Indes wenn auch dem so ist, so kann doch das nicht ins Unendliche so fortgehen, da auch diese Kraftquelle nicht unendlich ist, sondern sich einmal erschöpfen wird. Es muss also einmal ein Zeitpunkt eintreten, wo die Sonne erkaltet und alles Leben, das von ihr abhängig ist, erlischt.

Bestände aber unser Sonnensystem von Ewigkeit, dann müsste dieser Zeitpunkt längst eingetreten sein; denn im Laufe einer unendlichen Dauer müsste die Sonne ihr endliches Kraftmass schon längst verbraucht haben. Da aber das Letztere thatsächlich durchaus noch nicht der Fall ist, so folgt daraus mit Gewissheit, dass unser Planetensystem nicht von Ewigkeit her ist, sondern einen bestimmten zeitlichen Anfang genommen hat.

Doch darauf wird der mechanische Monismus bemerken: Das ist allerdings zuzugeben; aber wenn auch die Welt in ihren Einzelteilen zeitlich entstanden ist, so ist sie doch im Ganzen ewig. So sagt Strauss: „Sehen wir auf das Universum im Ganzen, so hat es niemals eine Zeit gegeben, wo dasselbe nicht war, wo in demselben kein Unterschied von Weltkörpern, kein Leben, keine Vernunft gewesen wäre, sondern das alles, wenn es in einem Teile des All noch nicht war, so war es in einem andern Teile schon da, in einem dritten nicht mehr da; es war hier im Werden, dort im vollen Bestande, an einem dritten Orte im Vergehen begriffen; das Universum ein unend-

licher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens, und eben in diesem ewigen Kreislauf und Wechsel es selbst in ewig gleicher absoluter Lebensfülle sich erhaltend [1]).“

Nun so plausibel und geistreich das Alles den modernen Durchschnittsgebildeten und auch denjenigen Männern der Wissenschaft dünken mag, die nicht an ein strenges philosophisches Denken gewöhnt sind, so verkehrt und haltlos ist diese Ansicht, indem sie ein ganzes Nest von Widersprüchen in sich schliesst.

Hier giebt erstens Strauss zwar zu, dass die Einzeldinge des Universums geworden, also zeitlich sind, aber das Universum im Ganzen soll nach ihm ewig sein. Das ist doch ein offenbarer Widerspruch. Denn das Universum im Ganzen ist ja nichts anderes als das Universum in allen seinen Teilen. Sind aber die letzteren zeitlich entstanden, dann muss auch das Universum zeitlich entstanden sein, da dieses nur die Summe seiner Teile ist.

Ferner sagt zweitens hier Strauss, das Universum sei ein „unendlicher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens.“ Auch das ist ein eklatanter Widerspruch. Denn angenommen, es habe bis jetzt nicht nur eine, sondern mehrere Welten gegeben, so ist doch jede von ihnen etwas Bestimmtes, Begrenztes, Endliches; denn Alles, was wird, ist endlich. Folglich wäre ein „unendlicher Inbegriff von Welten“ ein unendliches Endliches, was ein Widersinn und darum unmöglich ist.

Drittens nimmt Strauss sowie meistens die moderne Weltanschauung einen „ewigen Kreislauf“ der Welt an. Das ist eine besondere Lieblingsidee des

1) Strauss, a. a. O. S. 100 f.

mechanischen Monismus, aber ebenfalls durchaus widerspruchsvoll. Denn „ein ewiger Kreislauf und Wechsel“ ist offenbar eine ewige Zeit, da was „läuft“ und wechselt, zeitlich ist. Aber eine ewige Zeit ist gleich einem hölzernen Eisen; denn was zeitlich ist, ist vergänglich und darum nicht ewig, und was ewig ist, ist nicht zeitlich. Folglich ist eine ewige Zeit, ein ewiges Werden und Vergehen ein Widerspruch mit sich selbst und darum gleichfalls eine Unmöglichkeit.

In dieser Beziehung bemerkt auch Spicker mit Recht: „Ewigkeit ist ein Sein ohne alle Succession, und Unendlichkeit ist ein Sein ohne alle Begrenzung. Beides ist innerhalb der Zeit und des Raumes nicht möglich. Man spricht zwar von einem unendlichen Raum und einer unendlichen Zeit, jedoch nur im uneigentlichen Sinne, als von einem indefinitum. „Grenzenlos“ sind Raum und Zeit blos für unsere Auffassung, sofern wir nämlich empirisch keinen Anfang und kein Ende finden können. Wären beide positive infinita, statt blos negative (indefinita), wären Raum und Zeit wahrhaft unendlich, wie das Absolute, dann könnten wir zwischen Ewigkeit und Zeit, Unendlichkeit und Raum nicht mehr unterscheiden. Unendliche Zeit wäre unendliche, d. h. anfangslose und endlose Aufeinanderfolge, eine absolute Kontinuität, in der nichts entstehen und vergehen könnte; und ebenso hätte ein unendlicher Raum keine Grenzen; Einschränkungen wären undenkbar und damit auch alle endlichen Existenzen. Eine ewige oder unendliche Zeit, die nie angefangen hat und dennoch in Succession, in Aufeinanderfolge von Zuständen bestehen soll, ist ein Widerspruch. Also müssen wir unterscheiden zwischen Ewigkeit als

zeitlosem, unvergänglichem Sein, und der Zeit als Aufeinanderfolge von Momenten [1]."

Die Welt kann sonach weder ewig noch unendlich sein. Denn der Weltlauf besteht aus lauter zeitlichem Werden und Vergehen, und der Weltinhalt aus lauter endlichen, begrenzten Dingen. Wäre also die Welt ewig, dann verliefe sie in einer „ewigen Zeit", und wäre sie unendlich, dann bildete sie ein „unendliches Endliches", was beides offenbare Widersprüche und darum Unmöglichkeiten sind.

Doch nicht nur vom philosophischen, sondern auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkt erscheint die Annahme eines ewigen Kreislaufes in der Welt als verfehlt und unhaltbar. Das haben offen die ersten Autoritäten der Naturwissenschaft am Ende des neunzehnten Jahrhunderts ausgesprochen und damit die bezügliche Lehre der christlichen Philosophie bestätigt.

So sagt Helmholtz: „Wenn das Weltall ungestört dem Ablaufe seiner physikalischen Prozesse überlassen wird, wird endlich aller Kraftvorrat in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weiteren Veränderung erschöpft, dann muss vollständiger Stillstand aller Naturprozesse von jeder nur möglichen Art eintreten. Auch das Leben der Pflanzen, Menschen und Tiere kann natürlich nicht weiter bestehen, wenn die Sonne ihre höhere Temperatur und damit ihr Licht verloren hat, wenn sämmtliche Bestandteile der Erdoberfläche die chemischen Verbindungen geschlossen haben werden, welche ihre Verwandtschafts-

1) G. Spicker, Der Kampf zweier Weltanschauungen; 1898 S. 197.

kräfte fordern. Kurz das Weltall wird von da an zu ewiger Ruhe verurteilt sein [1]."

Ferner bemerkt Clausius: „Wenn auch der gegenwärtige Zustand der Welt noch sehr weit von diesem Grenzzustande entfernt ist, und wenn auch die Annäherung an denselben so langsam geschieht, dass alle Zeiträume, die wir historische Zeiten nennen, nur ganz kurze Spannen sind im Vergleiche mit den ungeheuren Zeiten, welche die Welt zu verhältnismässig geringen Umgestaltungen bedarf, so bleibt es immerhin ein wichtiges Ergebnis, dass ein Naturgesetz aufgefunden ist, welches mit Sicherheit schliessen lässt, dass in der Welt nicht Alles Kreislauf ist, sondern dass sie ihren Zustand fort und fort in einem gewissen Sinne ändert und so einem Grenzzustande zustrebt [2]."

Desgleichen sagt der Würzburgnr Naturforscher Adolf Fick: „Wenn der in Rede stehende (Clausius'sche) zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie ganz allgemein giltig ist, und namentlich auch Anwendung erleidet auf Temperaturen, wie sie in der Sonne und an anderen, vielleicht noch heisseren Himmelskörpern stattfinden, dann können wir ganz allgemein für das ganze Universum, nicht etwa blos für das Sonnensystem, die Behauptung aufstellen, dass die einmal in Wärme verwandelte mechanische Spannkraft nie ganz in solche zurückverwandelt werden kann, und da die erstere Verwandlung fortwährend stattfindet, so müsste zuletzt alle Kıaft im Universum die Form der Wärme annehmen und es

1) Helmholtz, H., Populärwissenschaftliche Vorträge; 1871 2. Heft S. 116.

2) Clausius Über den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie; Braunschweig 1867 S. 17.

müssten zugleich alle Temperaturdifferenzen in der Welt ausgeglichen werden. Die ganze Kette der physikalischen Vorgänge im Universum könnte alsdann unmöglich ein in sich zurückkehrender Cyclus sein, bei dessen immer wiederholtem Ablauf das Universum als Ganzes in einem ewig gleichbleibenden Zustande beharrte. Vielmehr käme dem Universum als solchem im Ganzen ein nach einem Ziele strebender Entwickelungsprozess zu.

Das Ziel wäre aber, wie schon gesagt, die Ausgleichung aller Temperaturunterschiede, also — im Sinne eines organischen Wesens — der allgemeine Tod. Dieser finale Zustand, der dann freilich ewiger Fortdauer fähig ist, würde aber nach Verfluss einer endlichen Zeit nahezu erreicht werden, von jedem beliebig gewählten Anfangszustande an gerechnet, der nicht unendliche Geschwindigkeiten oder unendliche Zerstreuung der Materie im Raume einschliesst, d. h. von jedem Anfangszustande an gerechnet, der überhaupt gedacht werden kann. Es müsste also umgekehrt der finale Zustand jetzt schon erreicht sein, wenn die Welt von Ewigkeit her da wäre.

Wir sehen uns somit vor folgende bedeutsame Alternative gestellt: entweder sind bei den höchsten, allgemeinsten und fundamentalsten Abstraktionen der Naturwissenschaft wesentliche Punkte übersehen, oder — wenn diese Abstraktionen vollkommen streng und allgemein giltig sind — dann kann die Welt nicht von Ewigkeit her da sein, sondern sie muss in einem von heute nicht unendlich entfernten Zeitpunkte durch ein in der Kette des natürlichen Kausalnexus nicht

begriffenes Ereignis, d. h. durch einen Schöpfungsakt entstanden sein [1].“

Diese sehr interessanten wissenschaftlichen Geständnisse so bedeutender Naturforscher am Ende des 19. Jahrhunderts liefern ein beachtenswertes Zeugnis für die Wahrheit der christlichen Philosophie.

Fassen wir nun zum Schluss das Resultat der Erörterungen auch dieses Kapitels kurz zusammen, so hat sich uns ergeben, dass auch in den darin verhandelten Fragen die moderne antichristliche Weltanschauung sowohl vom philosophischen als naturwissenschaftlichen Standpunkt sich als haltlos erwies, während die bezügliche Auffassung der christlichen Philosophie durchaus gerechtfertigt erscheint.

IV. Bildung oder Schöpfung? Natur und Übernatur. Naturgesetz und Wunder.

Nachdem wir im vorhergehenden Kapitel gezeigt haben, dass die Welt nicht von Ewigkeit her besteht, sondern geworden ist, fragt es sich nun weiter: wodurch ist sie ursprünglich geworden? Durch Bildung oder Schöpfung? Die neuere antichristliche Weltansicht antwortet darauf ohne Bedenken: durch Bildung, die christliche Philosophie dagegen nimmt die Schöpfung an. Wer von beiden hat Recht?

Wer die Welt ursprünglich durch Bildung entstehen lässt, muss natürlich vor ihrer Entstehung ein Material voraussetzen, aus welchem sie gebildet wurde, und als solches nimmt der mechanische Monis-

1) A. Fick, Die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung; Würzburg 1869 S. 69 f. — Vom astronomischen Standpunkt hat die Lehre vom ewigen Kreislauf der Welt besonders scharf bekämpft J. Epping S. J. in seiner Schrift: „Der Kreislauf im Kosmos“ 1882.

mus den allgemeinen Stoff an. Nachdem wir aber im Vorhergehenden dargethan haben, dass es einen solchen allgemeinen Stoff weder giebt noch gegeben hat, so ist diese Annahme haltlos.

Doch selbst angenommen, es habe anfänglich einen allgemeinen Stoff gegeben, so würde sich sofort die Frage aufdrängen: woher war dieser? Ist er ewig oder geworden?

Dass der Stoff nicht von Ewigkeit her existieren kann, haben wir gleichfalls bereits im vorhergehenden Kapitel dargethan. Folglich muss er geworden sein. Aber wodurch? Durch und aus nichts kann er unmöglich geworden sein; denn das widerspricht offenbar dem Kausalitätsgesetz. Diesem zufolge kann nämlich aus und durch nichts niemals Etwas werden. Das ist unbestreitbar. Denn nichts ist gleich nichts und kann deshalb nicht aus und durch sich allein in sein Gegenteil, in Etwas übergehen. Soll also Etwas werden, so kann dieses nur durch ein anderes Etwas geschehen, und zwar muss dieses andere Etwas ein aktuelles, ein wirksames Sein darstellen. Denn das blos mögliche Sein kann für sich allein nichts bewirken; nur das Wirkliche ist wirksam. Es muss demnach das Wesen, durch welches das allererste Gewordene, der Stoff hervorgebracht wurde, ein aktuelles, durch sich selbst seiendes und darum ewiges, kurzum ein absolutes Sein gewesen sein.

Dass es aktuell gewesen sein muss, wurde soeben gezeigt und ist leicht einzusehen. Aber es muss auch durch sich selbst und deshalb ewig existiert haben; denn wenn das nicht der Fall gewesen wäre, dann wäre ja sein Produkt nicht das allererste Gewordene gewesen, indem es selbst zuvor entstanden wäre

und es müsste dann notwendigerweise die Frage wiederkehren: wodurch ist denn auch es geworden?

Das allererste Gewordene in der Welt oder der Stoff setzt also nach dem Kausalitätsgesetze notwendig ein rein thätiges, durch sich selbst seiendes und darum ewiges, d. h. ein absolutes Wesen voraus, durch das er hervorgebracht wurde.

Um aber dieser unerbittlich strengen, den Vertretern der antichristlichen Weltanschauung sehr unliebsamen Schlussfolgerung zu entgehen, hat man schon oft die Ansicht ausgesprochen, man brauche gar kein Erstgewordenes in der Welt anzunehmen, sondern es könne sich ja die Kausalreihe der Dinge ins Unendliche nach rückwärts erstrecken. Mit andern Worten: um die Entstehung der Dinge und damit der Welt zu erklären, genügeten vollständig die endlichen, relativen Ursachen, und die Annahme einer absoluten Kausalität sei daher überflüssig.

Das ist jedoch nachweisbar ein grosser Irrtum und verrät ein sehr unlogisches und unklares Denken. Warum? Denn die von der modernen antichristlichen Weltauffassung behauptete unendliche Kausalreihe von endlichen Dingen ist geradeso ein Widerspruch mit sich selbst wie der von derselben Seite angenommene „ewige Kreislauf“ der Welt. Geben doch noch soviel gewordene oder endliche Dinge, wenn sie aneinander gereiht werden, nie ein wahrhaft Unendliches, sondern immer nur ein Endliches und somit ein Anfangendes. Folglich kann man auch nicht in der Kausalreihe der Dinge ins Unendliche zurückgehen, sondern es muss für dieselben einen Anfang gegeben haben.

Ferner, ist jedes Ding der Welt ein gewordenes, so trägt es den Grund seiner Existenz nicht in sich

selbst, sondern in einem andern Sein. Ist das aber bei jedem gewordenen Ding der Fall, dann natürlich auch bei allen zusammen, d. h. bei ihrer ganzen Reihe, die sie ausmachen. Folglich verlangen alle Dinge der Welt als Grund ihrer Existenz ein reales Sein ausser sich, und zwar ein unbedingtes, absolutes Sein; denn sonst wäre es ja selbst gleichfalls ein „Ding" und würde zu seiner Begründung wieder ein anderes Sein erfordern.

Zur vollen Erklärung der Weltdinge und damit der Welt selbst muss also kraft des Kausalitätsgesetzes ein über derselben stehendes und sie bedingendes absolutes Sein angenommen werden. Wer dies nicht zugiebt, widerspricht dem Kausalitätsgesetze.

Nun erhebt sich die grosse Frage: auf welche Weise ist durch das Absolute das Relative, oder durch das Unbedingte das Bedingte, das Erstgewordene entstanden?

Auf diese Frage wurden bis jetzt im wesentlichen drei Antworten in der Wissenschaft gegeben: der ältere Pantheismus nämlich sagte: Die Welt entstand ursprünglich durch Emanation oder durch Ausfluss aus dem Absoluten; der neuere Pantheismus aber erklärte den Ursprung der Dinge durch Evolution oder durch Entwicklung des Absoluten; dagegen lehrt die christliche Philosophie, die Welt sei ursprünglich durch Kreation oder durch Schöpfung seitens des Absoluten geworden.

Welche nun von diesen Annahmen ist die richtige?

Dass die beiden ersteren: sowohl die Emanation als die Evolution, falsche, unberechtigte Hypothesen sind, ergiebt sich daraus, weil sie mit dem Begriffe des Absoluten in unlösbarem Widerspruch stehen. Denn

das Absolute ist das in sich selbst begründete, unveränderliche, vollkommene Sein. Darum kann es in ihm weder einen Ausfluss, noch eine Entwicklung zum Endlichen geben, also weder Emanation noch Evolution.

Es bleibt daher zur Erklärung des ersten Ursprunges des Gewordenen nur die Kreation oder die Schöpfung übrig; diese allein entspricht dem Wesen des Absoluten. Da nämlich das Absolute oder Gott das unbedingte Sein ist, so ist auch seine Thätigkeit durch nichts ausser ihm bedingt, sondern nur durch sich selbst. Er bedarf daher keines Materials, um etwas hervorzubringen, sondern seine Produktion ist eine absolute, lediglich von ihm selbst abhängige, Inhalt und Form zugleich setzende; und eine derartige Produktion ist eben die Schöpfung. Folglich entspricht die schöpferische Thätigkeit ganz dem Wesen Gottes oder des Absoluten.[1])

Anders bei den endlichen Wesen. Dieselben sind in ihrem Sein bedingt und darum auch in ihrer Thätigkeit. Deshalb können sie nicht aus sich allein etwas ins Dasein setzen, sondern sie brauchen zu ihren Produktionen einen Stoff, den sie verändern, aber nicht schaffen können. Ihre Produktionen sind also nur bedingte, weil sie selbst bedingt sind. Dagegen sind die Werke Gottes unbedingte, absolute Positionen oder Schöpfungswerke, da er selbst das unbedingte, absolute Sein ist.

Folglich steht auch in dieser Frage die christliche Philosophie ganz gerechtfertigt da; denn wenn, wie im Vorhergehenden nachgewiesen wurde, die Welt und der Stoff nicht von Ewigkeit her, sondern geworden

1) Vgl. S. Thomas A., Quäst. Disp. De pot. p. 3 a. 1.

ist, und wenn beide als das Bedingte ursprünglich nur durch das Unbedingte oder durch Gott geworden sein können, da vor ihnen sonst nichts existierte, so war das nur durch Schöpfung möglich und diese Produktionsweise entspricht auch vollständig dem Wesen des Unbedingten.

Doch dagegen erhebt die moderne antichristliche Weltanschauung den Einwand, dass der Schöpfungsakt etwas für uns völlig Unbegreifliches und darum wissenschaftlich Unannehmbares sei.

Darauf ist zu erwidern: das ist erstens nicht richtig; denn wenn wir auch den Schöpfungsakt, weil er eine absolute Setzung ist, wegen unserer Bedingt- und Beschränktheit nicht ganz verstehen, so ist er uns doch nicht völlig dunkel, sondern wir besitzen von ihm durch die Analogie mit unserer eigenen Thätigkeit wenigstens eine relative, teilweise Erkenntnis. Und damit müssen wir uns auch sonst sehr häufig begnügen; denn wie weniges in der Welt begreifen wir eigentlich vollständig. Nicht einmal das einfachste Sandkörnchen oder das allergeringste Grashälmchen durchschauen wir ganz in der Systematik seiner Atome! Noch viel weniger die hochentwickelten, so ausserordentlich komplizierten Lebewesen. Fast überall ist, wie der Apostel mit Recht sagt, unser Wissen hinieden nur Stückwerk. Aber so wenig man berechtigt ist, die Wahrheit einer Sache deshalb zu leugnen, weil man die letztere nicht ganz versteht, ebenso wenig ist man berechtigt, die Schöpfung in Abrede zu stellen, weil sie eine geheimnisvolle Seite an sich hat. Denn nicht unsere Begreiflichkeit einer Sache ist der Grund für deren Wirklichkeit und Wahrheit, wie der Rationalismus fälschlicherweise meint, sondern auch in der Wissenschaft genügt es, die Existenz einer Sache entweder unmittel-

bar oder mittelbar nachzuweisen, auch wenn man ihr Wesen nicht völlig versteht. So giebt ja der mechanische Monismus selbst zu, dass er das Wesen der Materie, also seines Haupt- und Grundprinzips, nicht erkenne, und dennoch macht er sie zum Fundament seiner Weltanschauung. Warum sollte es nicht gestattet sein, zur Erklärung des ersten Ursprungs des Gewordenen, wenn das Kausalitätsgesetz es fordert, die Schöpfung anzunehmen, auch wenn wir diese Produktionsweise nicht ganz begreifen? — Vollständig passt auf die Vertreter der mechanischen Weltanschauung Goethe's Wort:

Daran erkenn' ich den gelehrten Herrn:
Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern!
Was ihr nicht fasst, das fehlt euch ganz und gar;
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr;
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht;
Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.

Doch kaum haben wir den in Rede stehenden Einwand der antichristlichen Weltansicht als haltlos dargethan, macht dieselbe sofort einen andern gegen die Annahme der Schöpfung geltend, indem sie sagt: die Schöpfung ist ein übernatürlicher Akt, und wo das Übernatürliche anfängt, hört die Wissenschaft auf. Denn es giebt nichts Übernatürliches, sondern Alles ist Natur, und wenn es etwas Übernatürliches gäbe, wüssten wir nichts davon. So zeigt sich also die moderne Weltanschauung auch als Naturalismus, wie sie sich vorhin als Rationalismus und noch früher als Materialismus bekundet hat. Das Alles sind nur verschiedene Seiten der neuen antichristlichen Weltansicht.

Wir stehen sonach vor der grossen Frage: ist es 1. richtig, dass, wie die moderne Weltanschauung be-

hauptet, es nichts Übernatürliches giebt, sondern Alles Natur ist? und 2. wenn es etwas Übernatürliches giebt, dass wir es in keiner Weise zu erkennen vermögen?

Um diese Fragen gehörig zu beantworten, müssen wir vor allem den Begriff der Natur und dem entsprechend der Übernatur feststellen.

Das Wort Natur wird in einem zweifachen Sinn, in einem weiteren und engeren, gebraucht. Im engeren Sinn versteht man darunter das einem Dinge Angeborene oder durch die Geburt Zukommende oder das Wesen desselben. In diesem Sinne gebraucht man dann das Wort Natur auch in der Mehrheit. Denn jedem Dinge kommt eine Natur zu. Anders ist die Natur des Steines, anders die der Pflanze, wieder anders die der verschiedenen Tiere u. s. w.

Was sodann den weiteren Sinn des Ausdrucks Natur betrifft, so befasst man darunter den Inbegriff der äusseren, sinnlich wahrnehmbaren Welt und ihrer Anlagen und Kräfte, kurz das materielle Universum. Natürlich ist daher in diesem Sinne Alles, was durch die in der Welt liegenden Kräfte hervorgebracht wird, übernatürlich dagegen Alles, was über die Welt und ihre Kräfte hinausgeht. In diesem allgemeinen Sinn wird das Wort Natur in der Wissenschaft am häufigsten gebraucht.

Es fragt sich also nun: ist es wahr, dass Alles nur Natur ist, und dass es ausser der Natur nichts giebt?

Darauf erwidern wir: versteht man unter der Natur die materielle Welt, dann ist klar, dass keineswegs Alles, was existiert, Natur ist, denn das Materielle ist durchaus nicht das Einzige, was es giebt, indem das Seelische, das Geistige, das Sittliche und

das Religiöse nicht darunter fällt, wenn auch das Körperliche für den Menschen auf Erden gleichsam die Unterlage, das Piedestal für das Letztere bildet.

Selbst Strauss bemerkt in dieser Beziehung: „Im Menschen hat die Natur nicht blos überhaupt aufwärts, sie hat über sich selbst hinaus gewollt. Er soll also nicht blos wieder nur ein Tier, er soll mehr und etwas Besseres sein. Der Beweis, dass er es soll, ist, dass er es kann . . . Der Mensch kann und soll die Natur nicht bloss erkennen, sondern auch beherrschen. Und zwar die Natur ausser ihm, soweit sein Vermögen reicht, wie das Natürliche in ihm selbst [1].“

Das ist vollständig richtig und wird auch vom Christentum bereitwillig anerkannt und gelehrt. Aber es entspricht nicht dem Straussischen philosophischen Standpunkt, d. i. dem mechanischen Monismus, dessen Hauptprophet er ist. Nach diesem ist nämlich die Natur das Allsein, der einzige wahre Gott. Aber wenn die Natur alles Sein umfasst, wie kann dann der Mensch über sie hinaus, wenn ausser ihr nichts ist? und wie kann er sie „beherrschen“? Soll das Letztere der Fall sein, dann muss der Mensch in seinem geistigen Leben und sittlichen Streben über der Natur stehen; und dann ist die Natur nicht das Allsein, oder dann ist nicht Alles Natur. Hier kommt also die moderne antichristliche Weltanschauung in Widerspruch mit sich selbst und zeugt zugleich für die Wahrheit des christlich-philosophischen Standpunktes.

Ja selbst wenn man den Begriff der Natur im allgemeinsten Sinne fasst, indem man darunter nicht

1) Strauss, a. a. O. 1877 S. 162. 163.

nur die materielle Welt, sondern auch das Geistige, das Sittliche und Religiöse darin mitversteht, so ist dennoch die Behauptung falsch, dass Alles Natur ist und dass es nichts Übernatürliches giebt. Denn da die Welt, wie wir gezeigt haben, geworden und darum bedingt und relativ ist, so steht über ihr das Absolute, durch das sie entstanden, und dieses ist darum sammt seiner Wirksamkeit das Übernatürliche. Das erkennt auch John Stuart Mill an, indem er sagt: „Wenn das Universum einen Anfang gehabt hat, so war dieser Anfang durch seine Bedingungen übernatürlich; die Gesetze der Natur können über ihren eigenen Ursprung keine Rechenschaft geben [1].“

Damit vergleiche man das Gerede des bekannten Materialisten L. Büchner: „Weder kennt die Natur einen übernatürlichen Anfang, noch eine übernatürliche Fortsetzung; sie, die Alles gebärende und Alles verschlingende, ist sich selbst Anfang und Ende, Zeugung und Tod [2].“

Wie viele haben diese und ähnliche Aussprüche Büchner's gelesen und — ruhig als tiefe Wahrheiten angenommen, ohne auch nur zu ahnen, welche Widersprüche und Absurditäten darin enthalten sind.

Allerdings „kennt die Natur keinen übernatürlichen Anfang“, und zwar einfach deshalb, weil sie überhaupt nichts erkennt, indem sie kein geistiges Wesen, sondern der Inbegriff der Weltdinge ist. Aber wenn dies auch der Fall ist, so erkennen doch wir, wie im Vorhergehenden dargethan wurde, recht wohl einen Anfang für die Natur. und dieser muss

1) J. Stuart Mill, A. Comte and positivisme; London 1861.

2) L. Büchner, Kraft und Stoff; 7. Aufl. S. 85.

übernatürlich gewesen sein; denn natürlich kann er deshalb nicht gewesen sein, weil ja die Natur und darum das Natürliche noch nicht existierte. Folglich lag der Anfang oder das Prinzip der Natur vor und darum über der Natur und somit war es übernatürlich.

Und wenn oben Büchner sagt: „Die Natur ist sich selbst Anfang und Ende, Zeugung und Tod," so giebt er damit selbst zu, dass die Natur doch einen Anfang genommen hat, dass sie also vorher nicht war. Aber wodurch ist sie geworden? Büchner erwidert: durch sich selbst; denn sie ist „sich selbst Anfang". Wenn also die Natur, welche ursprünglich nicht und darum nichts war, durch sich selbst geworden ist, dann ist sie offenbar durch nichts geworden und da die Natur das All ist, so ist Alles durch nichts geworden. Das Nichts ist sonach das Urprinzip aller Dinge! Das ist die notwendige Konsequenz des Standpunktes Büchner's und Konsorten. Also zu welch' bodenloser Absurdität führt derselbe! Wir sehen sonach auch hier, wie die moderne antichristliche Weltanschauung, wenn man sie mit logischer Schärfe und Konsequenz verfolgt, zu den Gesetzen der Vernunft und den Thatsachen der Erfahrung in den grellsten Widerspruch gerät.

Also die Natur kann unmöglich „sich selbst Anfang" gewesen sein, d. h. von selbst oder aus Nichts angefangen haben; denn dieses widerstreitet aller Vernunft und insbesondere dem Kausalitätsgesetze. Vielmehr muss die Ursache, durch welche die Natur geworden ist, und welche wir als das Absolute erkannt haben, vor und darum über ihr gelegen sein. Es giebt sonach nicht nur Natur und Natürliches, wie der mechanische Monismus und überhaupt der Naturalismus

meint, sondern auch eine Übernatur und dem entsprechend ein Übernatürliches, und dieses ist eben das Absolute oder Gott und seine Wirksamkeit. Die moderne Weltansicht ist also auch als Naturalismus eine einseitige, beschränkte Auffassung, wie sie es als Materialismus ist, weil sie nur die eine Sphäre des Seins: das Natur- oder Körpersein annimmt, dagegen die andere, höhere Sphäre nicht kennt.

Da erhebt sich nun die Frage: ob es etwa auch innerhalb der Natur Übernatürliches geben könne, und damit stehen wir vor dem Problem der Möglichkeit des Wunders gegenüber dem Naturgesetze.

Die neuere antichristliche Weltanschauung leugnet die Wirklichkeit und selbst die Möglichkeit der Wunder, die christliche Philosophie dagegen behauptet sie. Wer von beiden hat nun Recht?

Um diese Frage zu beantworten, muss man vor allem darüber klar sein, was ein Wunder ist und in welchem Verhältnis dasselbe zu der Natur und den Naturgesetzen steht.

Unter einem Wunder versteht man durchgängig in der christlichen Religion ein solches ausserordentliches Ereignis in der Natur oder im Menschenleben, welches nicht durch natürliche, sondern wesentlich nur durch übernatürliche, göttliche Kräfte vollbracht wurde. Die Wunder sollen sich also wohl in der Natur, aber nicht durch die Natur und ihre Kräfte, sondern hauptsächlich durch die absolute Kausalität vollziehen.

Es fragt sich daher: ist das möglich? Die moderne mechanische antichristliche Weltauffassung leugnet dies und zwar aus folgenden Gründen: erstens weil ein solches Wunder gegen die Naturgesetze, zweitens gegen die Naturordnung und drittens

gegen das Gesetz aller Gesetze: gegen das Kausalitätsgesetz verstosse. Untersuchen wir nun, ob dies wahr ist!

Was ist ein Naturgesetz? In Wahrheit nichts Anderes als die konstante Wirkungsweise der Naturdinge oder deren Kräfte. Zum Belege hierfür durchgehe man alle bisher entdeckten Naturgesetze und vergleiche sie mit diesem Begriff, und man wird dessen Richtigkeit durchaus bestätigt finden.

Wenn aber dem so ist, so folgt daraus, dass die Naturgesetze nichts von den Dingen und ihren Kräften Gesondertes, gleichsam über ihnen Schwebendes sind — ähnlich den Platonischen Ideen — sondern den Dingen selbst innewohnen, in deren Natur oder Wesen sie begründet sind. Die Naturgesetze sind also nur eine Folge der Natur der Dinge. Wäre die Natur der Dinge eine andere, dann wären es auch die Naturgesetze. Es ist daher falsch, wenn man, wie dies bei den Vertretern der mechanischen Weltansicht so häufig vorkommt, die Naturgesetze wie selbständige höhere Mächte betrachtet, die über den Dingen gewissermassen thronen und sie mit souveräner Gewalt beherrschen, sondern in Wahrheit sind sie nur die ständige Wirkungsweise der Dinge in ihren gegenseitigen Beziehungen. In der Welt giebt es nur Individuen und Verbindungen von Individuen mit bestimmten Naturen oder Kräften, denen gemäss sie unter gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen setzen, die wir dann als Gesetze formulieren.

Die Naturgesetze folgen also aus der Natur der Dinge. Da aber die Dinge sich ihre Natur nicht selbst gegeben haben, so haben sie sich auch die Naturgesetze nicht gegeben, sondern dieselben sind ihnen gegeben

zugleich mit ihrer Natur und von dem Urheber ihrer Natur, von dem Absoluten. Das Absolute muss deshalb vernünftiger Geist sein; denn sonst könnte es unmöglich der Urheber der Naturgesetze sein, da kein materielles Ding Gesetze geben kann, sondern nur ein vernünftiges. Alle Gesetze haben daher ihren Ursprung in einer Intelligenz und sind ein Zeugnis von Intelligenz. Darum sind die Naturgesetze, da die Natur oder der Inbegriff der Dinge sie nicht selbst gegeben hat, ein Beweis dafür, dass der Urheber der Natur und ihrer Gesetze oder das Absolute ein intelligentes Wesen ist.

Ferner ist es irrig, wenn man, wie das gleichfalls die neuere mechanische Naturauffassung thut, den Naturgesetzen absolute, unabänderliche Notwendigkeit zuschreibt. So sagt z. B. Büchner: „Die Gesetze, nach denen die Natur thätig ist, nach denen der Stoff sich bewegt, bald zerstörend, bald aufbauend und die mannigfaltigsten organischen oder unorganischen Bildungen zu Wege bringend, sind ewige und unabänderliche. Eine starre und unerbittliche Notwendigkeit beherrscht die Masse [1].“

Desgleichen bemerkt R. Virchow: „Es ist gewiss kein Übermut der Naturwissenschaft, auch keine Prätention, dass wir behaupten, die Naturgesetze seien unweigerlich, absolut, unter allen Umständen wirksam, und gar nicht in irgend einem Zeitraum zu suspendieren. Keine Gewalt ist dazu im Stande. Nicht dass ich behaupte, es könnte nicht anders sein, aber ich behaupte, es ist so [2].“

1) Büchner, Kraft und Stoff. 7. Aufl. S. 32.

2) R. Virchow, Über Wunder; Tageblatt der 47. Versammlung der Naturforscher und Ärzte. Breslau 1874 S. 157.

Ich frage jedoch: woher wissen denn die Vertreter dieser Ansicht, dass den Naturgesetzen wirklich absolute und unter allen Umständen unabänderliche Notwendigkeit zukommt? Darauf können sie höchstens erwidern, was auch Büchner thatsächlich gethan hat: man hat bisher nichts Anderes wahrgenommen.

Dagegen ist aber zu bemerken: das ist keineswegs richtig; im Gegenteil: die innere, absolute Notwendigkeit der Geltung der Naturgesetze hat überhaupt noch kein Mensch wahrgenommen, weil die Sinneswahrnehmung uns nie mehr als einzelne äussere Thatsachen bietet, aber nicht deren innere, absolute Notwendigkeit.

Deshalb sagt auch G. v. Hertling mit Recht: „Sehen wir genau zu, so ist alles, was wir wissen und voraussetzen können, doch nur dieses, dass thatsächlich mit dem Vorhandensein bestimmter Bedingungen das Auftreten eines bestimmten Erfolges verknüpft ist, und eine Abänderung in jenen auch eine Abänderung in diesem nach sich zieht, nicht aber, dass dies so sein müsse. So wenig wie das Wesen der Dinge, so wenig ist die innere Notwendigkeit der Naturgesetze für uns erkennbar.

Der Gebrauch dieses Namens ist nicht ganz feststehend. Man mag es ein Naturgesetz nennen, dass Gold von Chlorwasserstoffsäure, Schwefelsäure und Salpetersäure nicht angegriffen, von Königswasser dagegen leicht aufgelöst wird, oder mag die Bezeichnung umfassenderen Verhältnissen aufsparen, wie der in den bekannten Formen sich bethätigenden allgemeinen Anziehungskraft, immer sind es blosse Thatsachen, die dadurch ausgedrückt werden, wie es Thatsachen waren, aus deren Beobachtung sie gewonnen wurden. Was für eine Reihe gleichartiger Erscheinungen die gemein-

same Regel ihres Entstehens und Bestehens ausspricht, nennen wir ihr Gesetz. Die Wirkung, die ein Element unter gewissen Umständen auf ein anderes ausübt, die Zustände, die es erleidet, die Verbindungen, die es eingeht, sie machen zusammen das Gesetz oder den Komplex von Gesetzen aus, wodurch seine Natur sich bestimmt zeigt. Aber alle diese Gesetze haben für uns lediglich faktische Geltung, keine durch sich selbst einleuchtende Evidenz. Wenn das mathematische Axiom besagt, dass das Ganze grösser sei als der Teil, so verstehen wir hier die Notwendigkeit, denn das Gegenteil kann gar nicht gedacht werden. Den von der empirischen Forschung festgestellten Naturgesetzen dagegen fehlt diese Notwendigkeit, sie sind überall nur der Ausdruck eines thatsächlichen, aber allerdings im Bereiche unserer Erfahrung ausnahmslos bethätigten Verhaltens [1]."

Selbst Moleschott, obschon ein so entschiedener Vertreter des Materialismus und Naturalismus, muss zugeben: „Das Gesetz hat nur geschichtliche Giltigkeit [2]."

Sonach kommt den Naturgesetzen keine absolute, sondern nur eine thatsächliche, keine metaphysische, sondern nur eine physische, keine unbedingte, sondern nur eine bedingte Notwendigkeit zu; denn die Naturkräfte und damit deren Gesetze sind in ihrer Wirksamkeit stets an bestimmte Bedingungen gebunden, und diese Bedingungen können schon durch die Einwirkung des Menschen, wie die tägliche Erfahrung lehrt, abgeändert werden und damit auch die Wirk-

2) G. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung; 1875 S. 83.

2) Moleschott, Kreislauf des Lebens; 3. Aufl. S. 437.

samkeit der Naturgesetze. Infolge dessen ist der Mensch imstande, die Natur zu beherrschen und sie seinen Zwecken dienstbar zu machen. Also ist die Natur kein starrer, unabänderlicher Mechanismus, der mit absoluter Notwendigkeit seine Bewegungen und Thätigkeiten ausübt, wie die mechanische Naturerklärung meint, sondern die thatsächliche Einwirkung des Menschen auf ihren Verlauf und ihre Bethätigung im Einzelnen ist ein unleugbarer Beweis für ihre Bestimmbarkeit und Fügsamkeit. Allerdings ist der Mensch bei der Bewältigung der Natur an deren Gesetze gebunden. Aber indem er durch freies Eingreifen die Naturbedingungen abändert, erzielt er immer neue Wirkungen und breitet so immermehr seine Herrschaft über die Natur aus.

Wenn nun schon der Mensch, obschon selbst ein bedingtes Wesen und, wenigstens seinem Leibe nach, ein Teil der Natur, eine solche freie Macht über dieselbe auszuüben vermag, um wie viel mehr muss das unbedingte oder absolute Sein, durch welches die ganze Natur bedingt ist, eine freie Macht über sie besitzen! Und damit ist die Möglichkeit dessen gegeben, was man „Wunder“ nennt.

Die Wunder sind also nichts „Widernatürliches“, wie man so oft seitens der modernen antichristlichen Weltansicht behauptet, sondern etwas Übernatürliches; denn sie heben die Naturkräfte und ihre Gesetze nicht auf, sondern sie beschränken unter Umständen und ergänzen sie durch die Wirksamkeit höherer, göttlicher Kräfte. Und das ist durchaus nicht unmöglich. Nur dann wäre es unmöglich, wenn die Natur selbst das Absolute, das Unbedingte wäre. Das ist sie aber thatsächlich nachgewiesenermassen nicht. Denn die Natur ist ja nichts anderes als das Gesammtsystem aller

Naturelemente und deren Kräfte. Nun aber sind sämmtliche Naturelemente und Naturkräfte schon durch einander bedingt, da keines ohne das andere wirken kann. Folglich auch ihr Inbegriff oder ihr Gesammtsystem, die Natur. Ist aber die Natur das Bedingte, dann muss es ausser ihr ein unbedingtes, absolutes Sein geben, durch das sie bedingt ist und von dem sie deshalb abhängt. Damit aber ist die Möglichkeit gegeben, dass das Absolute den Naturlauf bestimmt und beeinflusst, und darin liegt die Möglichkeit der Wunder [1]).

Aber — entgegnen die Vertreter der mechanischen Weltanschauung — die Wunder verstossen gegen die Naturordnung und heben dieselbe auf. Ja es wurde sogar von dieser Seite behauptet: durch ein einziges Wunder würde die gesammte Naturordnung vernichtet oder doch wenigstens in Verwirrung gebracht! Das ist der zweite Haupteinwand der „Modernen“ gegen die Möglichkeit der Wunder.

Dagegen ist zu bemerken: „Eine Aufhebung oder Zerstörung der gesammten Naturordnung könnte durch das Wunder nur dann verursacht werden, wenn dieselbe eine so starre und unabänderliche und wiederum eine so labile und gebrechliche wäre, dass sie auch die geringste Abweichung des Gleichgewichtes nicht ausgleichen könnte. Beruhte sie, wie die rein „astronomische“ Auffassungsweise des mechanischen Empirismus oder Materialismus es behauptet, auf einem einzigen mechanischen Prinzip, dessen ausschliessliche Herrschaft sie mit innerer Notwendigkeit bedingte,

1) Ob es wirklich Wunder in der Religionsgeschichte gegeben hat, dies nachzuweisen ist nicht Sache der Philosophie, sondern der Theologie. Die Philosophie hat sich nur mit der Frage nach der Möglichkeit der Wunder zu befassen.

dann liesse sich ein derartiger Begriff rechtfertigen. Von einer solchen inneren Einheit und Notwendigkeit der Naturordnung kann aber nicht die Rede sein. Wenn also schon die mechanische Naturordnung für sich aus den verschiedensten kausalen Gegensätzen zusammengesetzt ist; wenn die organische Naturordnung infolge der spontanen Thätigkeit des Organismus nicht ein starres, unabänderliches, sondern ein wesentlich fortschreitendes und bewegliches Gleichgewichtsverhältnis darstellt; wenn endlich die menschliche Freiheit in die mechanische, organische, psychische Stetigkeit einzugreifen vermag ohne Aufhebung der bestehenden Naturordnung; wenn die ideale Weltordnung erst durch dieses Eingreifen des freien menschlichen Geistes aus der realen Ordnung hervorgehen kann: wie lässt sich eine Zerstörung oder Aufhebung der natürlichen Ordnung durch das Eingreifen der göttlichen Freiheit behaupten? Mit dem Wunder tritt zu den vielfachen, zum Teil gegensätzlichen realen und idealen Faktoren der Naturordnung ein neuer, der höchste, tiefste, freieste hinzu, nicht um das Bestehende zu zerstören, sondern um es in eine höhere Ordnung zu erheben [1]."

Endlich sollen nach der neueren antichristlichen Weltansicht die Wunder auch gegen das Kausalitätsgesetz verstossen und darum unmöglich sein.

Allein auch diese Behauptung ist durchaus unbegründet. Denn das allgemeine Kausalitätsgesetz besagt nichts weiteres, als dass jede Wirkung ihre zureichende Ursache haben müsse, und dieser logischen Forderung wird bei den Wundern völlig Genüge geleistet. Denn das ausserordentliche übernatürliche Ereignis, das man

1) Eugen Müller, Natur und Wunder; 1892 S. 123 f.

als Wunder bezeichnet, wird auf eine ausserordentliche übernatürliche Kausalität: auf die unmittelbare Wirksamkeit des absoluten Seins oder Gottes zurückgeführt. Und das entspricht ganz dem Kausalitätsgesetz.

Darum sagt selbst John Stuart Mill mit Recht: „Ich nehme keine andere Gleichförmigkeit in den Vorgängen der Natur an, als das Kausalgesetz und (wie ich in dem Kapitel über die Gründe des Unglaubens auseinandergesetzt habe), ein Wunder bildet keine Ausnahme von diesem Gesetze. In einem jeden Falle eines angeblichen Wunders wird das Vorhandensein eines neuen Antecedens behauptet, einer entgegenwirkenden Ursache, nämlich der Wille eines übernatürlichen Wesens. Für alle diejenigen, denen mit übermenschlicher Kraft über die Natur ausgestattete Wesen eine Vera-Causa sind, ist daher ein Wunder ein Fall des allgemeinen Kausalgesetzes, nicht eine Abweichung von demselben [1].“

Hiermit haben wir die philosophischen Haupteinwände gegen die Möglichkeit der Wunder geprüft und sie als unbegründet und haltlos befunden. Folglich erscheint auch in dieser Frage die moderne antichristliche Weltanschauung im Irrtum, die christliche Philosophie dagegen in der Wahrheit.

V. Der Urzustand der Welt.

Wir sind bisher zu dem Ergebnis gekommen, dass die Welt nicht ewig, sondern geworden, dass sie nicht unendlich, sondern begrenzt, dass sie nicht unbedingt, sondern bedingt, dass sie nicht durch Ausfluss und

1) J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. 8. Aufl. Deutsch v. Schiel 1877 Teil II. S. 121.

nicht durch Entwicklung aus dem Absoluten, sondern durch Schöpfung entstanden ist.

Da erhebt sich nun die Frage: in welcher Weise ist sie geworden? Oder welches war ihr Urzustand? Ist sie in vollendeter Form durch die Schöpfungskraft des Absoluten ins Dasein getreten oder nicht?

Darauf erwidern wir: dass die Welt ohne weiteres in vollendeter Form entstanden sei, dafür giebt es weder einen triftigen naturwissenschaftlichen noch philosophischen Grund, und wird darum auch weder von der antichristlichen noch von der christlichen Weltanschauung angenommen, sondern beide stimmen darin überein, dass die Welt erst allmälig zu dem geworden ist, was sie gegenwärtig ist, dass sie also einen grossen Entwickelungsprozess durchgemacht hat.

Welches war nun der primitive Zustand der Welt?

Vernehmen wir zunächst darüber einen Hauptvertreter der modernen Weltansicht, E. Dühring!

Derselbe sagt: „Aus dem Gesetz der bestimmten Anzahl folgt mit unausweichlicher Notwendigkeit, dass alle periodischen Naturprozesse irgend einen Anfang gehabt haben müssen und dass überhaupt alle Differenzenbildungen, vermöge deren sich eine Abfolge verschiedener Realitäten vollzieht, in jeder Gattung auf ein erstes Glied zurückweist."

Hieraus zieht er folgenden Schluss: „Alle Mannigfaltigkeiten der Natur, die einander folgen, müssen hienach als in einem sich selbst gleichen Zustande wurzelnd angesehen werden; denn nur die völlige Sichselbstgleichheit kann ohne Widerspruch gegen jenes Gesetz der bestimmten

Anzahl als von Ewigkeit her bestehend gedacht werden [1])."

Folglich bildet nach Dühring die absolute Indifferenz der Materie den Urzustand des Alls. Und ähnlich ist auch die Ansicht Herbert Spencer's, der behauptet, die Materie sei ursprünglich durchaus homogen gewesen und erst allmälig sei eine Differenzierung eingetreten [2])."

Ist diese Ansicht gerechtfertigt und haltbar?

Auf dem Standpunkt der modernen mechanischen Weltanschauung sicherlich nicht; denn von diesem Standpunkt aus ist es unmöglich, die thatsächlich vorhandene grossartige Mannigfaltigkeit in der Welt und überhaupt das bunte Wechselspiel der Naturvorgänge zu erklären. Wie wahr das ist, ergiebt sich aus dem diesbezüglichen Versuch Dühring's, eine Erklärung hiefür zu geben. Er sagt: „Erinnern wir uns, dass es mit jedem kleinsten neuen Gliede in der uns wohlbekannten Daseinskette im Grunde eine gleiche Bewandtnis hat. Wer also in dem vorliegenden Hauptfalle Schwierigkeiten erheben will, mag zusehen, dass er sie nicht bei weniger scheinbaren Gelegenheiten erlasse. Überdies steht die Einschaltungsmöglichkeit von allmälig graduierten Zwischenzuständen und mithin die Brücke der Stetigkeit offen, um rückwärts bis zum Erlöschen des Wechselspiels zu gelangen. Rein begrifflich hilft freilich diese Stetigkeit nicht über den Hauptgedanken hinweg, aber sie ist uns die Grundform aller Gesetzmässigkeit und jedes sonst uns bekannten Übergangs, so dass wir ein Recht haben, sie auch als

1) Dühring, Cursus der Philosophie, 1875 S. 64 f.

2) Herbert Spencer, First principles of philosophy; deutsche Ausgabe von Vetter 1875.

Vermittlung zwischen jenem ersten Gleichgewicht und dessen Störung zu gebrauchen. Dächten wir uns nun aber das sozusagen regungslose Gleichgewicht nach Massgabe der Begriffe, die in unserer heutigen Mechanik ohne sonderliche Anstandnahme zugelassen werden, so liesse sich gar nicht angeben, wie die Materie zu dem Veränderungsspiel gelangt sein könnte. Jedes strenge Gleichgewichtssystem, wie wir es mathematisch genau vorstellen, trägt in sich selbst keinen Grund dynamischer Vorgänge. Das Dynamische in den Zuständen der Materie könnte daher in ihrem statischen Verhalten nicht angelegt sein, — vorausgesetzt, dass unsere Begriffe von der Statik in ihrer jetzigen mathematischen Fassung nicht eine reale Modifikation zulassen [1]."

Das ist jedoch offenbar keine Lösung des in Rede stehenden Problems, sondern viel eher eine Verzichtleistung darauf. Denn hier sagt ja Dühring selbst, dass, wenn der Urzustand der Materie ein mit sich selbst identisches, strenges Gleichgewicht darstellte und wenn unsere Gesetze der Mechanik richtig sind, dann ist es unmöglich anzugeben, wie die Materie zu dem Veränderungsspiel gelangen konnte; denn „die absolute Identität jenes anfänglichen Grenzzustandes liefert an sich selbst kein Übergangsprinzip [1]."

Es bleiben daher unserem Philosophen nur folgende drei Auswege übrig: entweder muss er erstens die Richtigkeit der allgemein in der Wissenschaft anerkannten Grundgesetze der Mechanik bestreiten; dann aber liegt es ihm ob, deren Fehlerhaftigkeit nachzuweisen, was er bis jetzt nicht gethan hat. Oder er

1) Dühring, a. a. O. S. 79. 80.
2) Ebend. S. 79.

muss zweitens annehmen, dass der Urzustand der Welt oder der Materie kein völlig sich selbst gleiches, absolut differenzloses Gleichgewicht bildete; und dann muss er nach seinen eigenen Grundsätzen, nämlich gemäss dem Gesetze der bestimmten Anzahl einräumen, dass die Materie nicht von Ewigkeit her bestehen und folglich auch nicht das absolute Prinzip alles Wirklichen sein kann, da, wie er selbst ausdrücklich bemerkt, „nur die völlige Sichselbstgleichheit (der Materie) ohne Widerspruch gegen das Gesetz der bestimmten Anzahl als von Ewigkeit her bestehend gedacht werden kann [1].“

Oder will er die absolute Indifferenz und das daraus hervorgehende strenge Gleichgewicht der Materie als Urzustand der Welt beibehalten, dann muss er drittens zugeben, dass eine ausser und über der Weltmaterie stehende Kausalität das anfängliche Gleichgewicht des Stoffes aufgehoben und das rhythmische Wechselspiel der Naturvorgänge hervorgerufen habe, da, wie er selbst sagt, „das strenge Gleichgewichtssystem in sich selbst keinen Grund dynamischer Vorgänge trägt [2].“

Wenn man daher als den Urzustand des Alls die völlige Gleichartigkeit des Stoffes betrachtet, und ausser dem Stoff kein anderes Prinzip zugiebt, wie es die mechanische Weltansicht thut, dann ist es unmöglich, die Weltentwicklung zu erklären; denn aus der absoluten Indifferenz allein kann sicherlich nicht die Weltdifferenzierung folgen, da dies im Widerspruch gegen das Kausalitätsgesetz wäre.

1) Ebend. S. 65.

2) Vgl. mein „Grundproblem der Metaphysik“; Mainz, Kirchheim 1894 S. 57 ff.

Dasselbe ist der Fall, wenn man, wie Strauss[1], Häckel[2]) u. a. das „Chaos" als den Anfangszustand der Welt ansieht. Denn wenn das All ursprünglich nichts anderes als ein wirres, regelloses Durcheinander von Stoffen war und wenn ausser diesem kunterbunten Stoffgemenge sonst nichts existierte, wie soll aus demselben die thatsächlich bestehende bewunderungswürdige Weltordnung entstanden sein? Wer das annimmt, widerspricht ebenso dem Kausalitätsgesetz, wie derjenige, der eine Entstehung aus nichts behauptet. Denn wenn wirklich aus der ursprünglichen völligen Unordnung die herrliche Ordnung der Welt, wenn aus dem wüsten Chaos der wahrhaft grossartige Kosmos geworden ist, durch welche Ursache ist das geschehen? Die Unordnung kann doch nicht die Ursache der Ordnung, das Chaos nicht die Ursache des Kosmos sein! Wenn es aber ausser dem Chaos anfangs sonst nichts Anderes gab und dennoch der Kosmos wurde, so müsste dieser aus dem Nichts geworden sein, was offenbar unmöglich ist; denn aus nichts wird von selbst nie Etwas.

Die moderne mechanische Weltanschauung — mag sie mit Dühring und Spencer die absolute Indifferenz des Stoffes oder mit Strauss und Häckel das Chaos als den Anfangszustand des Alls betrachten — ist also, da sie sonst kein Seinsprinzip anerkennt, nicht imstande, die Entstehung der Welt zu erklären.

Anders wieder die christliche Philosophie, die zwar auch vielfach das Chaos als den ersten Weltzustand ansieht, aber ausser und über demselben das Absolute als ordnende Macht annimmt; denn dieses vermag aus

1) Strauss, a. a. O. S. 102.
2) Häckel, a. a. O. S. 19.

dem Chaos den Kosmos hervorgehen zu lassen. Hier ist also dem Kausalitätsgesetze Genüge geleistet.

Aber dennoch halte ich auch diese Auffassung des Urzustandes der Welt nicht für ganz zutreffend, indem ich der Ansicht bin, dass ein wirres, gesetzloses Durcheinander von Stoffen, welches die erste eigentliche Schöpfung des absoluten Wesens oder Gottes gewesen sein soll, diesem seinem Urheber nicht entspricht. Denn ich kann mir nicht wohl denken, dass das vollkommenste Wesen die Welt in der unvollkommensten Weise geschaffen haben soll. Das widerspricht meines Erachtens der Würde des absoluten Seins. Denn mit Recht sagt schon ein alter Satz: agere sequitur esse, das Handeln vollzieht sich gemäss dem Sein, von dem es ausgeht, oder umgekehrt: wie das Wesen, so seine Thätigkeit. Wenden wir nun dieses Prinzip auf das absolute Sein, auf Gott an, so lässt sich nicht mit Grund annehmen, dass seine erste Thätigkeit nach aussen das reinste Gegenteil von ihm gewesen sei.

Aber auch mit Rücksicht auf die geschaffenen Stoffelemente selbst ist die Annahme eines ursprünglichen Chaos ungerechtfertigt. Denn dieselben sind schon von Natur gesetzmässig auf einander bezogen und nicht erst nachträglich künstlich zu einander geordnet. Ihre Natur aber und die daraus hervorgehenden Gesetze ihrer Wirksamkeit haben sie schon zugleich mit ihrem Sein, also bei ihrer Erschaffung von dem Absoluten empfangen. Folglich standen sie schon von Anfang an in gesetzmässiger und damit geordneter Beziehung zu einander und können darum nicht ursprünglich in einem kunterbunten, gesetzlosen, chaotischen Zustande sich befunden haben.

Allerdings waren im Anfange der Welt die Dinge

noch nicht als solche gebildet und vollendet; denn wie noch jetzt die Erfahrung lehrt, herrscht sicher im All das Gesetz der Entwicklung, und diese geht von relativ einfachen Grundlagen aus. Es waren deshalb ursprünglich nur die Grundstoffe vorhanden, und zwar wahrscheinlich in Gestalt einer ungeheueren Nebelmasse. Aber diese Nebelmasse war nicht ein wirres, sinnloses Durcheinander von Atomen, sondern es waren bereits in ihr, ähnlich wie bei dem Protoplasma eines Organismus, die Grundelemente in gewisse gesetzmässige Beziehung zu einander gesetzt und bildeten deshalb schon ein, wenn auch verhältnismässig einfaches, geordnetes System, aus welchem dann im Laufe der Zeit durch fortschreitende Differenzierung und Integrierung immer neue und mehr oder minder zusammenhängende Systeme sich entwickelten, so dass daraus der unbeschreiblich grossartige Kosmos, das System aller Systeme, wurde.

Freilich im Vergleich zu den späteren ausserordentlich zahlreichen differenzierten Formen und bis ins kleinste Detail entwickelten Dingen war der Urzustand der Welt eine homogene oder gleichartige in scheinbar chaotischer Bewegung sich befindliche Masse; aber nur relativ oder beziehungsweise — ähnlich wie das Protoplasma im Vergleich zu dem entwickelten Organismus — aber nicht absolut oder vollständig. Sondern in Wahrheit waren gleich von Anfang an die Stoffe zu einander geordnet und bildeten so das erste Fundamentalsystem, aus welchem sich dann alle übrigen Systeme der Natur allmälig entfalteten.

Das ist die Auffassung des Urzustandes der Welt seitens der neuzeitlichen Phase der christlichen Philosophie, welcher wir den Namen „kritischer Realismus“ gaben. Diese Auffassung verbessert unseres Erachtens

die bisherigen diesbezüglichen kosmologischen Ansichten, indem sie deren Einseitigkeiten vermeidet und ihre Wahrheitsmomente in sich schliesst, und entspricht zugleich vollständig sowohl dem Wesen und der Würde des absoluten oder göttlichen Seins als auch der Natur der Stoffelemente, sowie dem Kausalitätsgesetz und damit der Vernunft.

VI. Die Entstehung der Weltkörper.

Aus dem Urstoffe haben sich die einzelnen Weltkörper gebildet. Die Frage ist nun: auf welche Weise und durch welche Mittel ist das geschehen? Wie ist das erhabene kosmische System, in welchem unsere Erde einen kleinen Teil bildet, entstanden?

Zur Lösung dieses grossen Problems wurde die Kant-Laplace'sche Hypothese aufgestellt, welche in der neueren Zeit durch den französischen Astronomen Faye und den deutschen Jesuiten K. Braun modifiziert und verbessert ward. Es genügt hier, die Grundgedanken dieser Hypothese wiederzugeben.

Dieselbe bezieht sich zwar zunächst nur auf die Bildung unseres Planetensystems, wurde aber schon von Kant und wird in der neueren Zeit durchweg auch auf die Entstehung der übrigen Weltkörper angewendet. Nach dieser Theorie nun nimmt man an, dass der Weltstoff ursprünglich in Form einer ungeheueren Nebelmasse existiert habe. Zur Begründung dieser Annahme weist man zunächst hin auf unsern Erdkörper, der noch gegenwärtig nach dem Zeugnis der Vulkane ein feuerflüssiges Inneres habe und dessen Kruste durch ihre Formation bekunde, dass sie früher gleichfalls feuerflüssig gewesen und nur durch allmälige Abkühlung entstanden sei. Ja auch dieser

feuerflüssige Zustand sei, nach Allem zu schliessen, wohl nicht der primitive gewesen, sondern ursprünglich muss unsere Erde noch viel mehr Wärme gehabt und folglich in gasförmigem Zustande bestanden haben.

Ferner beruft man sich für die Annahme des Urnebels auf die Sonne, welche nach den neuesten Forschungen infolge ihrer immensen Hitze, die auf weit mehr als eine Million Grad geschätzt wird, wenn nicht ganz, so doch bis zu sehr grossen Tiefen in Gasform sich befindet, so dass sie ihrer Hauptmasse nach noch jetzt einen feurigen Gasball darstelle.

Nicht minder weist man auf die zahlreichen Nebelflecke am Himmel hin, welche nichts Anderes seien als heute noch im Entstehen begriffene Weltkörper, also Reste aus dem Urstoffe. Und wie diese Nebelflecke jetzt noch, so hätten ursprünglich auch die übrigen Weltkörper, speziell unser Planetensystem in gasförmigem Zustande sich befunden und seien erst allmälig im Laufe der Zeit durch rein physikalische Kräfte zu dem geworden, was sie jetzt sind.

Eine solche physikalische Hauptkraft sei die Gravitation oder die allgemeine Schwere, vermöge welcher alle Stoffteilchen auf alle übrigen eine Anziehung ausüben. Wenn nun auch ursprünglich die Stoffteilchen sich im Gleichgewicht befanden, so habe doch infolge der Gravitation und durch die Ausstrahlung der Wärme in den kalten Weltraum mit der Zeit eine Verdichtung derselben stattgefunden, wie wir Ähnliches noch jetzt vielfach in der Natur beobachten könnten, indem z. B. das Wassergas, welches in der Luft gleichmässig verbreitet ist, sich um einzelne Punkte zu kleinen Schneekrystallen verdichte. Oder in beleuchteten Räumen sehen wir kleine schwarze Schwaden herabfallen,

welche gleichfalls offenbar aus den in der Luft gleichmässig verbreiteten Kohlenstoff-Atomen durch stellenweise Verdichtung entstanden sind.

In ähnlicher Weise — nimmt die in Rede stehende Hypothese an — haben sich wohl im Urstoff infolge der Gravitation verschiedene Verdichtungs-Mittelpunkte gebildet, welche je nach ihrer Masse eine bald stärkere, bald minder starke Anziehung auf die übrigen in der Nähe sich befindlichen Stoffe ausüben mussten. Die Folge davon war, dass im Weltraum verschiedene grosse Gasbälle entstanden, die sich immer mehr verdichteten. Dadurch wuchs in ihnen die Wärme; denn ein stark komprimiertes Gas entwickelt erfahrungsgemäss eine grosse Hitze; und infolge dessen fingen die kosmischen Bälle zu leuchten an. Es war dieses Licht eine Art Phosphorescieren, wie wir es noch jetzt bei den obengenannten Nebelflecken und auch bei den Schweifen der Kometen wahrnehmen können.

Durch die immer mehr zunehmende Verdichtung der Gasbälle aber wurde ihre Hitze so gross, dass ihr anfängliches Leuchten allmälig ins Glühen überging, bis es den höchsten Grad des Weissglühens erreichte. Und damit waren die ersten „Sonnen" entstanden.

Bleiben wir nun in der weiteren Betrachtung bei unserer Sonne! Auf welche Weise hat sich der Gasball, aus dem einst unsere Sonne sich bildete, weiter entwickelt?

Darauf erwidert die in Rede stehende Hypothese: durch die Rotation oder die Umdrehung des Balles um seine Axe.

Aber wodurch diese Umdrehung? Nach Kant dadurch, dass die dichteren und darum schwereren Stoffmassen, die aus der oben genannten Zusammen-

ziehung sich bildeten, während sie vermöge ihrer Schwere gegen den Kern des Balles fielen, durch den Widerstand des Gases und durch seitliche Stösse auch seitliche Abweichungen unter sich bewirkten, und dass dadurch eine überwiegende seitliche Bewegung des Ganzen hervorgebracht worden sei, welche die Rotation zur Folge gehabt habe.

Diese Erklärung Kant's ist jedoch ungenügend. Und der andere Urheber der bezüglichen Theorie, Laplace, hat gar keine Erklärung der ursprünglichen Rotation des Nebelballes gegeben, sondern dieselbe einfach vorausgesetzt und von ihr aus die weiter stattgefundenen physikalischen Vorgänge der Entstehung der Weltkörper darzustellen versucht.

Je mehr sich nämlich der rotierende Dunstball verdichtete, desto mehr beschleunigte sich seine Umdrehung; denn es ist ein mechanisches Gesetz, dass, wenn die Dichte eines rotierenden Balles überall in gleichem Verhältnis zunimmt, die Rotationsdauer proportional ist dem Quadrat seines Halbmessers. Indem nun infolge der fortschreitenden Verdichtung des Balles dessen Axenumdrehung eine sehr rasche wurde, wuchs auch die Fliehkraft immer mehr an und aus der Kugelgestalt des Balles wurde ein stark abgeplattetes Sphäroid.

Infolge der durch die fortgesetzte Verdichtung bewirkten immer schnelleren Umdrehung des Balles gewann die Fliehkraft das Übergewicht über die Schwerkraft, so dass sich seine äussere Rinde loslöste und in der Gestalt eines freischwebenden Ringes rotierte. Durch die Schwerkraft aber zog sich allmälig auch dieser Ring im Centrum, ähnlich wie beim Urnebel, zusammen, ja es konnten auch mehrere solche Centra in einem Ringe sich bilden, die sich aber später zu

einem grossen Gasball vereinigten. Und hiermit war ein Planet geworden, der wie der Ring, aus dem er entstanden, eine Umdrehungsbewegung um den Centralkörper oder die Sonne ausführte.

Und da die Verdichtung des Centralkörpers immer weiter fortschritt und dadurch seine Fliehkraft noch mehr beschleunigt wurde, so lösten sich nach und nach auch noch andere Ringe von ihm ab, die sich ebenso wie der erste durch die Gravitation zu Kugeln zusammenzogen, so dass daraus neue Planeten entstanden. Und darunter befand sich unsere Erde.

Aber auch bei diesen nun um die Sonne kreisenden Planeten setzte sich naturgemäss der Kondensationsprozess fort, wodurch auch bei ihnen die Fliehkraft über die Schwerkraft schliesslich das Übergewicht bekam und sich dadurch ebenfalls ein oder mehrere Ringe ablösten, aus denen dann durch weitere Verdichtung die Monde des betreffenden Planeten entstanden.

Auf diese Weise hat sich nach der Kant-Laplaceschen Theorie unser Sonnensystem gebildet und durch ähnliche physikalische Vorgänge sind wohl auch die übrigen Weltkörper aus dem Urstoff hervorgegangen, wie ja noch jetzt solche im Werden begriffen sind; denn die Weltentwicklung setzt sich noch immer fort.

Nach dieser Theorie erklären sich in befriedigender Weise die hauptsächlichsten Eigentümlichkeiten unseres Sonnensystems, wie die Übereinstimmung aller Umlaufsbewegungen und Rotationen in demselben Sinne, ferner die nahe Übereinstimmung der Lage aller Bahnen mit dem Sonnen-Äquator und die geringe Exzentrizität der Bahnen. Aber dennoch stellen sich dieser Theorie noch erhebliche Schwierigkeiten entgegen, indem manche astronomische Thatsachen durch sie sich nicht erklären

lassen. So z. B. die erste Entstehung der Rotation des Urgasballes; ferner die Umlaufszeit des später entdeckten Mars-Trabanten Phobos, da dieselbe auffallenderweise kürzer ist als die Rotation seines dazugehörenden Planeten.

Darum suchte man die Kant-Laplace'sche Theorie zu verbessern. In dieser Beziehung arbeitete besonders der Jesuit K. Braun, der die Entstehung der Rotation des Urgasballes folgendermassen erklärt: „Ein einzelner Gasball, welcher zu allen Zeiten isoliert existiert hat, kann nie eine Rotation in sich erzeugen. Diese Isoliertheit unseres solaren Nebelballes von allen anderen Gebilden gleicher Art muss also aufgegeben werden. Es war sonach ursprünglich nicht ein einziger Gasball, der dann das Sonnensystem gebildet hätte, sondern es waren sehr viele. Diese mochten eine Zeitlang für sich den Verdichtungsprozess durchgemacht haben; dann aber folgten sie dem Zuge der Gravitation gegen einander. In sehr verwickelten Bahnen bewegten sie sich gegen einander und stürzten allmälich einer in den andern, bis sie schliesslich den einen grossen Centralball bildeten, der für unser Sonnensystem bestimmt war.

Es ist einleuchtend, dass die so entstandenen zahlreichen Stösse der Nebelbälle nur ausnahmsweise eine centrale Richtung haben konnten. Auch wenn eine Masse ganz central gegen eine andere sich bewegte, musste sie von den seitwärts stehenden Massen abgegelenkt werden und folglich mit excentrischem Stoss in jene hineinfallen. Jeder solcher excentrische Stoss gegen die Centralmasse gab dieser nun einen Impuls zur Rotation, und folglich ist es im Prinzip ganz natürlich, dass schliesslich eine dominierende Rotation wirklich entstand . . .

Es finden sich noch jetzt thatsächliche Bestätigungen dieser Annahmen. Dahin gehören jene Nebelflecken, deren Konturen und Lichtlinien in spiralförmigen Windungen ausgezogen erscheinen, namentlich der schöne Spiral-Nebel in den Jagdhunden. Wie wäre ein solches Gebilde anders zu erklären als durch den excentrischen Stoss eines Nebelballes in einen andern? Ein solcher Stoss muss ein derartiges Gebilde zur Folge haben, während auf keinem andern Weg dessen Entstehung erklärt werden kann [1]."

Auch die Laplace'sche Ansicht über die Ringbildung suchte P. Braun zu verbessern und die bezüglichen Schwierigkeiten zu heben [2], was wir hier jedoch nicht weiter verfolgen können, da es uns zu weit führen würde.

Es erhebt sich nun die Frage: in welchem Verhältnis steht die gegenwärtige christliche Philosophie zu der im Vorstehenden klar und bündig dargelegten Weltbildungstheorie, welche die moderne mechanische Naturauffassung zu der ihrigen gemacht hat?

Darauf ist zu erwidern: die namhaftesten Vertreter der christlichen Philosophie der Gegenwart erkennen diese Theorie in der Hauptsache an.

So sagt z. B. C. Gutberlet: „Ich acceptiere die Kant-Laplace'sche Hypothese in ihren Grundzügen bereitwilligst und glaube, dass manche der für unlösbar gehaltenen Schwierigkeiten in derselben noch gelöst werden [3]."

G. v. Hertling bemerkt in dieser Beziehung:

1) K. Braun S. J., Über Kosmogonie vom Standpunkte christlicher Wissenschaft; Münster 1889 S. 49 ff.

2) A. a. O. S. 55 ff.

3) Gutberlet, Der mechanische Monismus; Paderborn 1893 S. 49.

„So stellt sich in der That der Weltprozess dar als ein einziger umfassender Mechanismus. Was die Eigentümlichkeit unserer Maschinen im Kleinen ausmacht, scheint er im Grossen zu wiederholen . . . Ein Lösungsversuch (die Bildung der Weltkörper physikalisch zu erklären) liegt vor in der Kant-Laplace'schen Hypothese, und weit mehr als das Gewicht prinzipieller Erörterungen hat der Glanz und die anschauliche Kraft, womit sie uns den Ursprung unseres Sonnensystems vorstellig zu machen weiss, der mechanischen Auffassungsweise Anhänger zugeführt [1].“

Ferner äussert sich hierüber der Ehrenkanoniker in Toulouse, Duilhé de Saint-Projet und sein deutscher Herausgeber Professor K. Braig also: „Die Kant-Laplace'sche Welterklärung, zumal in ihrer durch Faye verbesserten Form, ist eine Hypothese auf dem Wege empirischer Bestätigung. Ihre schönen kosmogonischen Induktionen lassen sich, wie die wahre naturwissenschaftliche Methode dies fordert, durch die Beobachtung kontrolieren und zur wohlbegründeten Probabilität führen . . . Sie ist ihren Grundzügen nach von der grössten Zahl der Gelehrten angenommen. Täglich mehren sich ihre Anhänger. Die Fortschritte der Astronomie und der allgemeinen Physik, die neuesten Wahrnehmungen und Entdeckungen, zumal die merkwürdigen Aufschlüsse der Spektralanalyse, die mittels eines Lichtstrahles eindringt in das Geheimnis der Zusammensetzung auf den Himmelskörpern, machen die Hypothese mehr und mehr wahrscheinlich [2].

1) G. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung; 1875 S. 7. 8.

2) Duilhé de Saint-Projet, Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung; deutsche Ausgabe v. K. Braig; 1889 S. 185.

Desgleichen bemerkt der schon erwähnte Jesuit K. Braun: „Der Kern der Theorie ist richtig und nur in nebensächlichen Teilen bedarf sie einiger Abänderungen [1].“

Aber — wird man von gewisser Seite sagen — widerstreitet denn nicht diese Theorie der christlichen Auffassung und speziell der Bibel?

Darauf hat bereits der soeben erwähnte gelehrte Jesuit die richtige Antwort gegeben: „Wir halten den Ungläubigen gegenüber fest an dem unerschütterlichen Prinzip, dass der Urstoff, aus welchem die Welt gebildet worden, nur durch die unendliche Macht Gottes, nach dessen freiem Entschluss, am Anfang aller Zeit, aber nicht von Ewigkeit her, geschaffen worden ist.

Allein wir gehen nicht so weit, dass wir dann auch in der successiven Entwicklung und Ausgestaltung der materiellen (unbelebten) Welt immer wieder direkte und unmittelbare Eingriffe Gottes sehen zu müssen glauben. Wenn Gott in seiner unergründlichen Weisheit den Urstoff, bei aller Formlosigkeit und gänzlichem Mangel an gestalteten Einzelwesen, doch mit solchen Kräften und Tendenzen begabt hat, dass dann das ganze Universum, wie wir es jetzt bewundern, seinem unorganischen Teile nach aus jenem Urstoff nach rein physikalischen Gesetzen sich entwickeln konnte und musste, dann ist in dieser Entwicklung gar nichts enthalten, was der gläubigen Auffassung der schöpferischen Thätigkeit im geringsten zuwider wäre. Im Gegenteil, es ist dann in der ganzen Entstehungsgeschichte der Welt eine bei weitem höhere Weisheit Gottes ausgeprägt und zum Ausdruck gelangt, als wenn

1) K. Braun S. J., a. a. O. S. 22.

bei vielen einzelnen Weltkörpern und bei vielen successiven Entwicklungsstadien immer wieder von Neuem ein unmittelbares Eingreifen und Dirigieren des grossen Künstlers notwendig gewesen wäre.

So sehr sich das von selbst zu verstehen scheint, so ist es doch notwendig, dies zu betonen gegenüber vielen Gelehrten, welche — um so zu sagen — zu viel Glauben haben. Es giebt deren in der That noch weit mehr, als man denken sollte, die sofort eine gefährliche Neuerung wittern, wenn man nur von einem ursprünglichen Gasball redet, aus welchem die Erde sich gebildet habe, oder wenn man den ursprünglich feurig-flüssigen Zustand der Erde oder das noch jetzt feurig-flüssige Innere der Erde zur Sprache bringt. Da ist wohl etwas zu viel Glaube und zu wenig Wissenschaft. Diese Anschauungsweisen stützen sich aber weder auf wissenschaftliche Gründe, noch auch auf stichhaltige Beweise aus den Lehren des Glaubens. Vielmehr scheinen sie nur aus jener kindlichen Auffassungsweise entstanden zu sein, welche man als Kind von den grossen Wahrheiten der Erschaffung und Erhaltung durch Gott sich gebildet hat, als man dieselben vom Katecheten hat vortragen hören. Diese kindlichen Auffassungen, in denen naturgemäss Gott etwas zu menschlich gedacht wird, sind dann mit dem eigentlichen Kern der Glaubenswahrheiten so innig verwebt und verschmolzen worden, dass man nicht mehr sieht, wie sie davon getrennt werden könnten, und deshalb meint, die ganze Glaubenslehre würde zusammen stürzen, wenn jene naive Auffassungsweise derselben als unhaltbar erwiesen würde. Allein sie sollten sich beruhigen und überzeugt sein, dass dem Glauben gar keine Gefahr von dieser Seite droht, und dass nur Unverständige und wissenschaftliche Marktschreier darin

einen Triumpf über die christliche Glaubenslehre erblicken können, wenn jene Auffassungsweisen derselben als unrichtig und der Wissenschaft nicht entsprechend nachgewiesen werden [1]."

Aber, wird man entgegnen, wie reimt sich der mosaische Bericht über die Weltschöpfung, der doch für die christliche Auffassung so wichtig ist, mit der in Rede stehenden mechanischen Weltbildungstheorie?

Darauf ist zu erwidern: „Der Standpunkt, von welchem der grosse Gesetzgeber des alten Bundes die Entstehung der Welt betrachtet, ist ein grundverschiedener von dem, welchen eine wissenschaftliche Behandlung derselben Ereignisse notwendig einhalten muss. Eine rein wissenschaftliche Kosmogonie verfolgt nur das eine Ziel, auf analytischem Wege aus den späteren Zuständen der Welt auf frühere, aus diesen auf noch frühere u. s. f. zu schliessen, und dann auf synthetischem Wege aus einem so begründeten Anfangszustand die Entwicklungen bis zu den gegenwärtigen Verhältnissen darzustellen, und zwar so, dass in allem nur die Kausalverkettung nach physikalischen Gesetzen als massgebend angenommen wird. Sie bewegt sich also ganz in der Betrachtung der Entwicklung des Stoffes, und kann aus sich selbst nicht einmal zu einer Entstehung oder Erschaffung der Welt aufsteigen, wenn sie nicht philosophische Betrachtungen zu Hilfe nimmt, welche den exakten Wissenschaften als solchen fremd sind. Eine rein wissenschaftlich seinsollende Kosmogonie redet deshalb auch gar nicht von einem Schöpfer; sie handelt nur von dem Getriebe der

1) Braun S. J., a. a. O. S. 10 f.

„causae secundae“, die „causa prima“ ist ihr so gut wie unbekannt.

Ganz im Gegenteil hierzu ist es für den Gesetzgeber des alten Testamentes bei seiner Schöpfungsgeschichte gerade die Hauptsache, dass das ganze Universum als das Werk eines mit freiem Willen wirkenden Schöpfers dargestellt werde Denn alle anderen Völker, unter welchen das kleine Volk Israel leben musste, waren gerade in diesem Haupt- und Kernpunkt der wahren Religion von der Wahrheit abgewichen und in unseligen Polytheismus verfallen. Das Beispiel so zahlreicher grosser Völker, welche Sonne, Mond und Sterne als Gottheiten verehrten, konnte sehr leicht die Israeliten abwendig machen von der Verehrung des allein wahren Gottes. Und das fand auch noch wirklich statt, trotzdem in den heiligen Büchern so vielfach und nachdrücklich eingeschärft war, dass der Gott, welchen sie verehrten, der einzig wahre sei, und alle Himmelskörper und was in der Welt überhaupt sich vorfindet, nur Werke von ihm seien. Wie wäre das nicht viel leichter geschehen, und vielleicht in einer Weise, welche jede Rückkehr unmöglich gemacht hätte, wenn jene erste und höchste Wahrheit nicht als die allerwichtigste Grundlage in den heiligen Büchern auf das nachdrücklichste wäre eingeschärft worden? Deshalb betont Moses vor allem dieses Eine, dass Gott der unumschränkte Herr über Alles ist, weil er eben Alles gemacht und aus Nichts ins Dasein gerufen hat[1].“

Gott hat nämlich alle Dinge der Substanz nach hervorgebracht, aber die Entwicklung dieser Substanzen hat er ihnen selbst überlassen, nachdem er ihnen bei

2) Ebend. S. 215 f.

ihrer Schöpfung die Kräfte und Gesetze verliehen und sie ursprünglich in eine solche Anordnung gebracht hat, dass daraus der herrliche Kosmos im Laufe der Zeit sich bilden konnte[1]).

VII. Der Ursprung des Lebens.

Unsere bisherigen Erörterungen betrafen nur die Entstehung der leblosen Körper. Aber der Planet, den wir bewohnen, zeigt auch einen unerschöpflichen Reichtum von lebenden Wesen. Deshalb drängt sich nun die Frage auf: woher diese? welches ist der Ursprung des Lebens?

Zur Lösung dieser Frage wurden seitens der modernen antichristlichen Weltanschauung drei Ansichten aufgestellt: 1. die Hypothese der Urzeugung (generatio aequivoca seu spontanea), 2. die kosmozoische und 3. die kosmorganische Hypothese. Von diesen Hypothesen zählt die erstgenannte weitaus die meisten Anhänger auf Seiten der modernen Wissenschaft, weshalb wir sie an die Spitze stellen und ganz besonders ins Auge fassen wollen.

1. Die Hypothese der Urzeugung.

Dieselbe besteht in der Annahme, dass die ersten lebenden Organismen in einer gewissen Zeit der Erd-

1) Es ist daher nicht unrichtig, wenn der Religiöse sagt: Gott habe Alles in der Welt gemacht; das ist wahr vom prinzipiellen Standpunkt aus. Denn Gott ist in der That die erste Ursache von Allem in der Natur, indem von ihm die Substanzen der Dinge und deren Kräfte und Gesetze herrühren. Desgleichen ist es aber auch nicht falsch, wenn die Männer der Wissenschaft die Entstehung der Dinge den Stoffen und ihren Kräften und Gesetzen zuschreiben; denn das ist wahr vom sekundären oder Erfahrungsstandpunkt, wenn man nämlich die nächsten Ursachen der Dinge ins Auge fasst.

bildung unter besonders günstigen physikalisch-chemischen Verhältnissen aus unorganischen oder toten Stoffen sich gebildet hätten.

Was für Gründe hat nun die mechanische Weltansicht für diese Annahme? Ist dieselbe berechtigt oder nicht?

Vor allem macht man erstens geltend, dass die Lebewesen nicht spezifisch, sondern nur dem Grade nach von den leblosen Körpern verschieden seien und darum auch aus diesen sich hätten bilden können. Denn in beiden Klassen von Wesen seien dieselben Stoffe, dieselben Kräfte und dieselben Gesetze wirksam; bei den ersteren nur in verwickelteren Formen als bei den letzteren. Darum betrachtet man auf dieser Seite den Organismus und infolge dessen das Leben lediglich als ein mechanisches, wenn auch äusserst schwieriges Problem [1]).

Zur Würdigung dieser Auffassung müssen wir die charakteristischen Eigentümlichkeiten ins Auge fassen, wodurch die lebenden von den leblosen Dingen sich unterscheiden.

Zunächst zeigt sich als eine solche Eigentümlichkeit 1. bei den lebenden Wesen im Ganzen wie im Einzelnen eine gewisse Centralisation. Und je höher wir auf der Stufenleiter der organischen Welt hinaufsteigen, desto schärfer und klarer tritt sie zu Tage, bis sie im Gehirn der Wirbeltiere ihren Höhepunkt erreicht. Aber schon auf der untersten Stufe des organischen Lebens macht sich eine eigentümliche Centralisation bemerkbar. Diese erste Stufe wird repräsentirt durch die Zelle, indem alle Organismen sich

1) E. du Bois-Reymond, Über die Grenzen der Naturerkenntnis; S. 15.

aus einer solchen entwickeln und ein mehr oder minder kompliziertes Zellensystem bilden, bis auf die einfachsten Formen, die aus je einer Zelle bestehen. Demnach stellen die Zellen die Elementarorganismen dar.

In den Zellen nun lassen sich bereits eine oder mehrere Centralisationen unterscheiden. Es zeigen sich nämlich in der Regel in ihr drei, durch ihr verschiedenes Lichtbrechungsvermögen deutlich geschiedene Teile: die Membran, das Protoplasma und ein dichterer Kern, welch letzterer wieder aus einer Begrenzungshaut, einem flüssigeren Inhalt und einer Anzahl kleinerer Kerne, die Kernkörperchen, zu bestehen pflegt.

Freilich fehlen bei den niedersten Organismen, den Moneren, soweit bis jetzt die Beobachtung reicht, sowohl die Membran als der Kern. Doch auch selbst in diesen einfachsten Gebilden enthält die durchsichtige Masse des Protoplasmas zahlreiche Körnchen.

Aus diesen Thatsachen lässt sich der Schluss ziehen, dass die Zelle dadurch entsteht, dass gewisse unorganische Stoffe in der Regel durch ein oder, wie bei den Moneren, durch mehrere Centralatome einheitlich verbunden werden. Während ausserhalb der Zelle bei den unorganischen Körpern die Stoffe einfach an einander gelagert sind, werden sie in der Zelle centralisiert. Bei der Weiterentwicklung der Zelle setzt sich dann dieser Centralisationsprozess fort. Indem nämlich die Mutterzelle gewisse unorganische Stoffe, wie Kohlenstoff, Wasser, Amoniak u. s. w. nach Qualität und Zahl in sich aufsaugt, isoliert sie dieselben von anderen damit verbundenen Stoffen, ermöglicht dadurch eine neue Centralisation und entlässt sie dann als Tochterzelle. Das Protoplasma zeigt dabei vor beginnender Zellenteilung in der Regel eine dichtere Beschaffenheit und eine strahlenförmige Anordnung der

Körnchen. Es entstehen zunächst — und zwar sowohl beim Pflanzen- als Tierreich — innerhalb der Mutterzelle neue Kerne, welche auf das Protoplasma eine Molekularanziehung ausüben und dadurch Zellinhalt in sich aufnehmen. Aus ihnen entstehen sodann die Tochterzellen.

Somit beruht auch die Zellenvermehrung wie die Zellenbildung auf fortgesetzten Centralisationen, was bei den unorganischen Körpern nicht der Fall ist. Die Centralisation bildet demnach einen Charakterzug der lebenden Wesen, sowohl in ihren zusammengesetzten als elementaren Formen.

Damit hängt eine 2. Eigentümlichkeit derselben zusammen: ihre systematische Gliederung und die darauf beruhende funktionelle Abhängigkeit und Wechselwirkung der Organe.

Jeder Organismus nämlich besteht aus einer Einheit von verschiedenen Teilen, welche sich einander bedingen und auf einander wirken, so dass kein Teil oder Organ unabhängig von den anderen und vom Ganzen für sich bestehen und sich bethätigen kann. Im lebenden Organismus ist also jeder Teil um des anderen willen da. Das Herz z. B. schlägt nicht durch sich und für sich allein, sondern ist in seiner Wirksamkeit von den übrigen Organen abhängig, ohne deren Bethätigung es auch nicht funktionieren kann. Aber auch umgekehrt sind wieder alle übrigen Organe durch es bedingt, indem es ihnen das nötige Blut als Nahrung zuführt, so dass, wenn es aufhört zu schlagen, auch sie in ihren Bewegungen stille stehen.

Deshalb sagt Cuvier: „Jedes organische Wesen bildet eine Vereinigung, ein geschlossenes System, in dem alle Teile sich wechselseitig entsprechen und sich

zur gleichen bestimmten Thätigkeit durch eine wechselseitige Gegenwirkung verbinden [1]."

Anders wieder beim unorganischen Körper. Hier ist nicht der einzelne Teil vom Ganzen bedingt und abhängig, sondern umgekehrt. Er kann deshalb auch mechanisch von dem Ganzen getrennt werden, ohne dass er aufhört, das zu sein, was er vorher war. Wenn man daher z. B. ein Mineral oder ein Metall zerschlägt, bleibt jeder dadurch entstandene Teil dasselbe, was er im Zusammenhang mit dem Ganzen ausmachte. Schneidet man aber vom Organismus ein oder das andere Glied ab, so verliert es seine Lebensfähigkeit und Organisation.

Zwar lassen sich auch manche organische Wesen, wie Algen, Infusorien, Rhizopoden, Polypen und Würmer mechanisch zerfällen, ohne dass die Teilstücke zu leben aufhören. Allein diese Zerfällung lässt sich erstens nicht mit allen willkürlich nach jeder Richtung hin vornehmen, ohne das Leben zu gefährden, und zweitens leben auch nicht die Teilstücke als solche fort, sondern nur dadurch, dass sie sich zu einem neuen einheitlichen Organismus ergänzen. Eine mechanische Scheidung mit Fortbestand der Lebensfunktionen ist daher nur dann möglich, wenn einerseits dadurch das System des Organismus nicht durchgreifend zerstört wird, und wenn andererseits die abgelösten Stücke dieses organische System im Wesentlichen selbst enthalten. Also vor allem bei solchen Gebilden, die mehr eine Kolonie zusammengewachsener Organismen, als ein eigentliches Individuum ausmachen, sowie bei jenen, deren einzelne Segmente das System des Ganzen in der

1) Cuvier, Abhandlung über die Umwälzung des Erdballes.

Hauptsache wiederholen, wie z. B. bei den Würmern. Hier werden demnach keine eigentlichen blossen Glieder oder einzelne Organe abgetrennt, sondern gleich ganze, relativ selbständige Lebensherde organischer Funktionen, und darum können sie auch nach der Trennung sich leicht zu einem neuen Ganzen ergänzen und lebensfähig fortbestehen. Folglich sprechen diese Erscheinungen durchaus nicht gegen die obige Behauptung, dass, weil der Organismus ein zusammengehöriges, einheitliches System verschiedener Organe ist, letztere nicht ohne Verlust ihrer Lebensthätigkeiten vom Ganzen geschieden werden können.

Freilich hat man seitens der modernen mechanischen Weltansicht rücksichtlich der Harmonie der Teile bei den lebenden Wesen auf etwas Ähnliches auch bei den unbelebten Körpern hingewiesen, nämlich bei den Krystallen, welche gleichfalls regelmässige, geometrische Gestalten darstellen.

Allein zwischen der geometrischen Regelmässigkeit der Krystalle und der Harmonie der Thätigkeit der einzelnen Glieder eines organischen Wesens ist ein bedeutender Unterschied. Denn die geometrische Krystallgestalt ist nur eine Art von äusserlicher Anordnung, ein Aneinanderlagern der Teile, welche, äusserlich betrachtet, zwar ein Ganzes bilden, aber doch in der That unabhängig von einander sind. Haben ja die verschiedenen Flächen und Winkel eines Krystalls weder eine wechselseitige Thätigkeit, noch einen Einfluss auf einander, weshalb der berühmte Physiologe Johannes Müller sagt: „Es giebt im Krystall keine Beziehung zwischen seiner Gestaltung und der Thätigkeit des Ganzen [1].“ Kein Krystall zieht deshalb

1) Joh. Müller, Physiologie, Bd. I. S. 19.

aus seiner Gestaltung einen Vorteil für seine Erhaltung, während es sich bei den Lebewesen gerade umgekehrt verhält. Hier zeigt sich Wirksamkeit und Gegenwirksamkeit der Teile unter einander, wechselseitige Dienstleistung und gemeinsame Thätigkeit. Man darf also die organische Harmonie nicht mit der geometrischen verwechseln, wie es die moderne mechanische Weltansicht hier thut.

Ein 3. charakteristischer Unterschied ist folgender: bei den unorganischen Körpern ist die Form von der Gestalt, der Mischung, der Lagerung und Menge der Stoffe, aus denen sie zusammengesetzt werden, sowie von den äusseren Umständen, unter denen sie sich bilden, abhängig. Bei den organischen Körpern dagegen sind nie die Stoffe, welche von aussen zum Aufbau aufgenommen werden, für die Form massgebend, sondern bei diesen ist die innere Form das Bestimmende, dem die Stoffe untergeordnet werden.

Als 4. Eigentümlichkeit des lebenden Organismus im Unterschied vom leblosen Körper ist die Entstehungsart hervorzuheben. Die unorganischen Körper bilden sich nämlich in der verschiedensten Weise, reines Wasser z. B. durch direkte Verbindung von Sauerstoffgas mit Wasserstoffgas, durch Verdichtung des Dampfes, durch Schmelzung des Eises, durch zahlreiche chemische Zersetzungsprozesse. Das Steinsalz bedarf nicht des Steinsalzes, als eines Vorfahrs, um da zu sein, sondern wir setzen es künstlich aus Chlor und Natrium zusammen, die ihm ganz unähnlich sind.

Dagegen stammen erfahrungsgemäss alle Organismen von Körpern ab, die ihnen ähnlich sind, d. h. gleichfalls Organismen sind.

Ein 5. besonderes Merkmal der lebenden Orga-

nismen im Unterschiede von den leblosen Körpern ist die Ernährung. Dieselbe beruht auf einem fortwährenden Stoffwechsel und umfasst folgende Prozesse: erstens der Organismus nimmt diejenigen Stoffe, aus denen er seine Bestandteile ergänzen kann, von aussen in sich auf; zweitens er assimiliert dieselben mit sich, indem er sie in solche Verbindungen bringt, die seinen eigenen Bestandteilen gleichartig sind; drittens entstehen infolge dessen unbrauchbare Zersetzungsprodukte, welche er nach aussen absondert.

Der lebende Körper befindet sich in nie rastender innerer Thätigkeit, wodurch stets Stoffe und Kräfte verbraucht werden. Um diese Verluste zu ersetzen, bedarf er der Aufnahme neuer Stoffe von aussen, die aber hier nicht, wie bei den unorganischen Körpern, durch blosse Anlagerung an der Oberfläche, auch nicht durch einfachen Ansatz im Innern, sondern durch die sogen. Intussusception sich vollzieht, d. h. die neuen Stoffe werden im Innern des Organismus verarbeitet und verwandelt und dann durch eigentümliche Einrichtungen den einzelnen Organen an Stelle der abgenützten und ausgeschiedenen zugeführt, so zwar, dass trotz des fortwährenden Massenzuwachses doch der Typus der Organisation gewahrt bleibt [1]).

Eine 6. Eigentümlichkeit der lebenden Wesen im Gegensatz zu den unbelebten ist das Vermögen der Fortpflanzung, indem aus einem lebenden Individuum andere gleichartige hervorgehen. Etwas Gleiches oder auch nur Ähnliches giebt es bei den toten Körpern nicht.

Endlich heben wir noch ein 7. wichtiges Merkmal

1) Vgl. m. Schr.: Über das Prinzip der Organisation und die Pflanzenseele; Kirchheim, Mainz 1883 S. 9.

der lebenden Wesen hervor: die Selbstbewegung. Diese Eigenschaft findet sich bei allen lebenden Organismen, nicht nur bei den höheren, sondern selbst bei den niedrigsten, im blossen Protoplasma.

Freilich kommt auch den leblosen Körpern Bewegung zu, wie z. B. den Planeten, um ihre Centralkörper. Aber ihre Bewegung stammt nicht aus ihnen selbst, sondern von anderen Körpern, welche sie auf jene übertrugen. Deshalb sagt man: die Bewegung der leblosen Körper ist transitiv, dagegen die der lebenden immanent. Mit andern Worten: die leblosen Körper werden bewegt, nämlich von andern; die lebenden aber bewegen sich selbst [1]).

Allerdings ist diese Selbstbewegung der lebenden Wesen keine absolute oder rein aus ihnen selbst hervorgehend; denn eine derartige Thätigkeit kommt nur dem absoluten, durchaus unabhängigen Wesen zu. Sondern die Selbstbewegung der lebenden Dinge ist, wie diese selbst, eine bedingte, relative, von äusseren Reizen abhängige. Aber dennoch besteht auch in dieser Beziehung ein bedeutender Unterschied zwischen den lebenden und leblosen Wesen. Während nämlich die Prozesse der letzteren ihre vollständige Erklärung in ihren äusseren Einwirkungen finden, sind die Einflüsse von aussen auf die lebenden Wesen für diese nur Reize, welche sie durch selbständige, eigenartige Thätigkeit beantworten.

Sonach besteht das Leben in der selbstthätigen, wenn auch von aussen angeregten Gestaltung und Entwicklung eines Wesens aus einem eigenen inneren Prinzip.

1) Vgl. Mercier, La définition philosophique de la vie; 2. éd. Louvain 1898.

Wenn man nun die im Vorstehenden erörterten sieben charakteristischen Merkmale der lebenden Wesen unbefangen betrachtet, so wird sich unschwer die Frage beantworten lassen, ob die letzteren, wie die moderne mechanische Naturerklärung behauptet, nur dem Grade nach von den leblosen Körpern verschieden seien oder spezifisch. Die christliche Philosophie der Gegenwart nimmt auf Grund der angeführten Thatsachen so lange das letztere an, bis dieselben wirklich widerlegt sind. Denn diese Thatsachen sprechen doch sehr deutlich für eine bedeutende, spezifische Differenz zwischen diesen beiden Ordnungen von Wesen [1]). Aber wenn eine solche besteht, dann fällt der erste Grund, den die moderne antichristliche Weltansicht für ihre Hypothese der Urzeugung geltend macht.

Doch daran reiht sie einen zweiten, indem sie bis in die neuere Zeit annahm, dass es jetzt noch immer Urzeugungen in der Welt gebe, wie die Entozoen beweisen sollten. So die Brand- und Rostpilze, die Sphärien unter der Epidermis gewisser lebender oder abgestorbener Pflanzen, ferner die Schimmelarten in völlig geschlossenen Schalen der Steinfrüchte, Wall- und Muskatnüsse, die Protomycesarten im Safte der Zwischenzellengänge höherer Pflanzen; der Drehwurm im Gehirn der Schafe, die Leberfäule durch Distoma

1) Man beachte wohl: wir sagen „eine bedeutende, spezifische Differenz", aber wir nehmen keineswegs einen „absoluten Gegensatz" zwischen unorganischer und organischer, lebloser und lebendiger Natur an, wie Strauss, a. a. O. S. 115 der christlichen Philosophie in die Schuhe schiebt. Ja wir halten es sogar für ein Grundgesetz alles Seienden, dass es im ganzen All keine zwei Dinge giebt, welche absolut oder in jeder Beziehung von einander verschieden sind. Näheres in meinem Werk: „Grundproblem der Metaphysik" 1894 S. 182.

hepaticum auf sumpfiger Weide; ferner die Eingeweidewürmer vom Bandwurm der Menschen und höheren Tiere an bis herab zu den Trematoden, welche sich in den Leib einer nackten Schnecke einnisten; endlich die Trichinen und andere Parasiten. Von all diesen Entozoen nahm man früher an, dass sie nicht durch organisirte Keime ihrer Art, sondern durch Urzeugung entständen.

Aber die sorgfältigen Untersuchungen Siebold's[1]), Steenstrup's[2]), Küchenmeister's[3]), Leukart's[4]) und anderer haben ergeben, dass die Entozoen nur durch Wanderungen und Verschleppungen in andere Organismen gelangen und dass sie ebenso infolge einer gleichartigen Fortpflanzung aus bereits organisierten Keimen entstehen wie die übrigen lebenden Wesen.

Nun blieben als Belege für die Entstehung der Organismen aus unorganisierten Stoffen noch die Infusorien übrig. Indes durch die Versuche von Helmholtz, Leukart, Engelmann[5]) und insbesondere von Pasteur in Paris[6]), wurde auch dieser Stützpunkt des Urzeugungsglaubens zerstört, indem diese Forscher durch treffliche Experimente bestimmt nachgewiesen, dass auch diese mikroskopischen Wesen durch bereits organisierte Keime, welche durch die

1) Wagner's Handwörterbuch der Physiologie, Bd. II. Art. Parasiten.

2) Über den Generationswechsel S. 50 f.

3) Über die Metamorphosen der Finnen und Bandwürmer; Prager Vierteljahrschr. 1852.

4) Die menschlichen Parasiten, 1863.

5) Zeitschr. f. Zoologie. 1862 Bd. XI. S. 4.

6) Les corpuscules organisées répandus dans l'atmosphère; 1862. Ann. chim. et phys. t. 64, 1862.

atmosphärische Luft dem Infusum zugeführt werden, entstehen.

Dies war schlimm für die Anhänger der Urzeugungshypothese. Doch da kam für sie zum Glück ein neues freudiges Ereignis und es herrschte Jubel in Ilion. Es war ums Jahr 1868. Da fischte der bekannte englische Naturforscher Huxley in den Tiefen des Ozeans und er zog aus dessen Abgrund ein für ihn merkwürdiges Wesen hervor. Es hatte nicht Fuss noch Kopf, nicht Tatze noch Schwinge, seine Gestalt war die Gestaltlosigkeit. Es war ein klebriger, leimiger Schlamm. Warum sollte es nicht das spontan entstandene Protoplasma, der Urkeim alles Lebendigen sein?

Der Bathybius — so wurde dieses auf dem Meeresgrunde gefundene Ding von seinem Entdecker getauft — war elf Jahre alt. Da fand im Jahre 1879 ein Kongress der britischen Naturforscher zu Sheffield statt. In seiner Eröffnungsrede hatte der Vorsitzende den Einfall, des jugendlichen Bathybius zu gedenken. Darauf erhob sich dessen Adoptivvater Huxley und sprach: „Unser Präsident hat auf ein gewisses Etwas, auf ein ein Ding angespielt. Ich weiss nicht, soll ich es Ding oder anders heissen. Es ist mehr: ich habe das Ding ans Licht gezogen, habe es getauft und bin sozusagen sein ältester Freund Einige Zeit nachher drückten viele bewundernswerte Leute dem kleinen Bathybius die Hand und machten viel Wesens um ihn. Die Sache ging ihren Lauf, und ich dachte, dass mein junger Freund mir einige Ehre mache. Aber mit Bedauern muss ich gestehen: er hat, was sein erstes Alter versprach, später ganz und gar nicht gehalten. Vor allem, Bathybius liess sich niemals dort finden, wo man seine Gegenwart brauchte.

Das war schon schlimm. Traf man ihn aber irgendwo zufällig, dann hörte man über ihn allerlei Geschichten. Ja, ich bekenne es mit Bedauern, grämliche Leute gingen sogar so weit zu behaupten: mein Ding sei nichts als ein leimartiger Niederschlag von Kalksulfat, der beim Absinken organische Materie mit sich niederzog [1]."

So Huxley selbst über seinen berühmten Fund! Und spätere Tiefseeforschungen hatten in der That das Resultat geliefert, dass der Bathybius nichts weiter als ein Schleim sei, welchen die Schwämme und gewisse Pflanzentiere von sich geben, wenn deren Gewebe mit dem Fischerhaken berührt und gerieben werden.

Aber trotzdem hat Häckel, der grosse Prophet der modernen antichristlichen Weltanschauung, diesen armen Bathybius als „die bemerkenswertheste Monere" gepriesen, „begabt mit allen Eigentümlichkeiten eines Lebewesens", und ihn zur „Tragsäule der modernen Entwicklungstheorie" gemacht! In der That, eine sehr schwache Tragsäule! So dass man mit Recht sagen kann: wenn die moderne Entwicklungstheorie keine festere Stütze hat, dann steht sie auf thönernen Füssen.

Aber auch selbst abgesehen von dem Bathybius sel. Angedenkens, so hatten auch bis jetzt alle andern vermeintlich gemachten Entdeckungen und Versuche vom Übergange des Unorganischen ins Organisch-Lebendige ein gleiches Schicksal wie jener. Soweit also unsere Beobachtung reicht, steht fest, dass kein lebensfähiges Wesen lediglich aus unorganischen Stoffen hervorgeht, sondern dass alle eine bereits organisierte

1) Duilhé-Braig, a. a. O. S. 277 f.

Materie voraussetzen. Es ist daher ein erfahrungsmässig allgemeines Naturgesetz: omne vivum ex vivo — ein Gesetz, von dem auch nicht die Keimpilze gewisser Krankheiten wie Typhus, Blattern, Diphtheritis, Tuberkulose und andere ausgenommen sind.

Diese Keime nun, aus denen die Organismen sich entwickeln, sind bekanntlich Zellen, darum Keimzellen genannt. Eine Zelle überträgt die Bewegungen des Lebens auf die andere. Aber diese Lebensübertragung ist zweifellos etwas mehr als eine blos mechanische Bewegung der Stoffteilchen. Denn man mag noch so mannigfach die verschiedenen chemischen Bestandteile der Organismen unter einander bewegen, verbinden und mischen — noch nie ist bis jetzt, trotz der sorgfältigsten, tausendfachen Versuche von Seiten der gewiegtesten Forscher auch nur eine lebensfähige Zelle, geschweige denn ein zusammengesetzterer Organismus hervorgegangen. Solche Untersuchungen haben in der letzteren Zeit besonders angestellt: Traube, Lemonier, K. Vogt, Famintzin u. a., aber stets mit negativem Erfolg. Sie haben zwar aus unorganischen Stoffen den Zellen und deren Membranen ähnliche Gebilde hervorgebracht, aber keine einzige lebende Zelle und gerade darum handelt es sich.

Deshalb sagt mit Recht R. Virchow: „Man muss doch einmal die naturwissenschaftliche Prüderie aufgeben, in den Lebensvorgängen durchaus nur ein mechanisches Resultat der den konstituierenden Körperteilchen inhärierenden Molekularkräfte zu sehen. So wenig eine Kanonenkugel sich durch Kräfte, die ihr innewohnen, bewegt, und so wenig die Kraft, mit der sie andere Körper trifft, eine einfache Resultante der Eigenschaften ihrer Substanz ist; so wenig die Himmels

körper sich durch sich selbst bewegen, oder die Kraft ihrer Bewegung einfach aus ihrer Form und Mischung abgeleitet werden kann: so wenig sind auch die Lebenserscheinungen ganz und gar durch die Eigenschaften der die einzelnen Teile zusammensetzenden Substanz zu erklären. Dass man noch heutzutage das thut, ist die letzte Frucht jener unklaren Seite der Hegel'schen Philosophie, . . . in welcher Selbstbewegung des Lebens höchstes Dogma war . . . Ich formuliere die Lehre von der pathologischen Generation, von der Neoplasie im Sinne der Cellular-Pathologie einfach: „Omnis cellula a cellula [1])".

Dieses Prinzip gilt aber nicht nur auf dem hier von Virchow behandelten engeren Gebiet, sondern allgemein, und haben wir vorhin als Naturgesetz ausgesprochen: omne vivum ex vivo, so müssen wir es jetzt näher dahin bestimmen: omne vivum ex cellula.

So ist also bis jetzt noch nicht ein einziger Fall von Urzeugung nachgewiesen worden, so dass man nun so ziemlich allgemein zugiebt, dass wenigstens in dem gegenwärtigen Zustand der Natur keine solche Zeugung stattfindet.

Aber — ruft man seitens der modernen antichristlichen Weltanschauung vertrauensselig aus — in den früheren Perioden der Erdbildung, da war es ganz anders! Andere Luft, anderes Licht, andere chemische Verbindungen, andere Temperatur! Da konnten und mussten aus unorganischen Stoffen gleichsam im Handumdrehen Organismen werden [2]). Wie sollten sie auch

1) R. Virchow: Archiv f. pathol. Anatomie und Physiologie, Bd. VIII. S. 22.

2) Vgl. D. Strauss, Der alte und der neue Glaube; S. 115.

sonst entstanden sein? Etwa durch Schöpfung? O, das ist ein unbegreifliches X. Mit diesem Mystizismus lässt sich in der Wissenschaft nichts anfangen.

Aber, fragen wir entgegen, begreifst Du vielleicht die dafür angenommene Urzeugung? Kannst Du es wenigstens einigermassen erklären, wie aus dem blinden mechanischen Zusammentreffen lebloser Stoffteilchen auf einmal lebende Wesen entstanden? Bis jetzt ist das trotz der grössten Anstrengungen noch Keinem gelungen. Darum ist die behauptete Urzeugung mindestens ebenso unbegreiflich wie die Schöpfung. Ja letztere lässt sich, wenn man den Begriff des Absoluten und den der Materie richtig fasst, sogar noch viel leichter begreifen.

Doch sehen wir davon ab und fassen wir einmal jenen stereotyp wiederkehrenden Appell an die früher g a n z a n d e r s gearteten physikalisch-chemischen Verhältnisse unseres Planeten etwas näher ins Auge!

Dass in den einstigen Epochen der Erdbildung andere physikalisch-chemische Zustände als jetzt bestanden, wollen wir zugeben. Aber beweisen sie etwas für die behauptete Urzeugung? Ich stelle folgende Alternative auf: entweder waren die damaligen Naturverhältnisse des Erdballes d u r c h g r e i f e n d und w e s e n t l i c h verschieden von den gegenwärtigen oder nicht. Waren sie das erstere, dann konnten keine Organismen l e b e n und b e s t e h e n. Warum? Denn es ist Thatsache, dass sie unter den j e t z i g e n Naturverhältnissen leben und bestehen und dass, wenn dieselben bedeutend abgeändert werden, sie zu leben aufhören. Folglich hätten auch e i n s t die Organismen nicht bestehen können, wenn wirklich damals die Naturverhältnisse bedeutend oder gar völlig andere gewesen wären als jetzt.

Konnten sie aber unter dieser Voraussetzung nicht bestehen, dann konnten sie natürlich noch viel weniger blos infolge jener ungewöhnlichen Verhältnisse entstehen. Das ist klar.

Man hat also nun die Wahl: entweder hält man an der bisherigen Behauptung fest, dass die früheren Naturbedingungen durchgreifend und wesentlich andere waren als die jetzigen, und dann ist man genötigt, zuzugeben, dass infolge dessen lebende Wesen damals weder bestehen, noch viel weniger entstehen konnten; eine Urzeugung war also damals unmöglich.

Oder man lässt die Annahme einer ausserordentlichen Verschiedenheit der früheren Naturverhältnisse von den jetzigen fallen, — dann ist wieder die Urzeugung verloren! Warum? Weil dann der einzige scheinbar plausibele Grund, auf den man sie stützt, nicht mehr vorhanden ist. Denn cessante causa cessat effectus. Man mag also die Sache drehen, wie man will, immer erweist sich die Hypothese der Urzeugung, welche die moderne antichristliche Weltanschauung zur Erklärung des Ursprungs des Lebens aufgestellt hat, unhaltbar. Deshalb haben selbst solche, welche dieser Anschauung prinzipiell huldigen, dennoch die in Rede stehende Hypothese fallen gelassen und es mit anderen versucht, die wir nun noch kurz ins Auge fassen wollen.

2. Die kosmozoische Hypothese.

Dieselbe besteht in der Annahme, dass lebende oder lebensfähige pflanzliche oder tierische Körper von andern Gestirnen des Weltalls auf die Erde gelangten und daselbst, als sie die geeigneten Lebensbedingungen vorfanden, sich selbständig fortpflanzten und verbreiteten.

Diese Ansicht sprach zuerst Eberhard Richter im Jahre 1865 öffentlich aus, indem er bemerkt: die Astronomie zeigt, dass im Weltraum Unmassen feiner Substanzen schweben: von den fast körperlosen Kometenschweifen bis zu den in unserer Atmosphäre erglühenden und häufig auf die Erde fallenden Meteorsteinen. In letzteren habe die Chemie ausser geschmolzenen Metallen auch Reste von organischer Substanz (Kohle) nachgewiesen. Die Frage, ob diese organischen Stoffe, bevor sie durch das Erglühen des Meteors zerstört wurden, aus formlosem Urschleim oder aus geformten organischen Gebilden bestanden haben, sei jedenfalls zu Gunsten der letzteren Annahme zu entscheiden, da wir dafür eine entsprechende Erfahrung in unserer Atmosphäre hätten.

Denn es sei eine Thatsache, dass nachweisbar zahlreiche mikroskopische Keime von Pilzen, Infusorien u. s. w. stets in der Erdluft sich befinden Wenn nun aber das der Fall ist, so könnten dieselben auch gelegentlich, z. B. etwa durch die Anziehung vorüberfliegender Kometen oder Aërolithen, in den Weltraum gelangen und dann auf einem mit gehöriger Wärme und Feuchtigkeit ausgestatteten Weltkörper aufgefangen, sich durch eigene Thätigkeit weiter entwickeln.

Ebenso könnten aber auch umgekehrt von anderen Weltkörpern solche Keime auf unsere Erde kommen und hier sich fortbilden. Einen Beleg hierfür lieferten eben die kohlenstoffhaltigen Meteorsteine, welche humus- und petroleumartige Stoffe enthalten. Besonders habe das der Meteorsteinfall in Schweden 1870 bewiesen. Humus aber entstehe nur durch Vermoderung organischer Substanzen, und Vermoderung sei nur durch Mitwirkung von Fermentpilzen denkbar.

Auch Helmholtz gab im Jahre 1871 wenigstens die Möglichkeit zu, dass durch Meteorsteine Keime der Erde zugeführt werden könnten. Denn wenn sich auch diese Steine bei ihrem raschen Falle durch die Atmosphäre erhitzen, so geschehe das bei grösseren doch nur in ihrer äussersten Schicht. Darum könnten in ihren Spalten versteckte Keime der Verbrennung entgehen und lebensfähig bleiben.

Ähnlich äusserte sich in demselben Jahre auch Thomson, und zwar unabhängig von den genannten Gelehrten, in seiner Rede zur Eröffnung der britischen Naturforscherversammlung in Edinburgh.

Was ist nun über diese Hypothese zu urteilen.

Die Möglichkeit, dass auf die angegebene Weise organische Keime zur Erde gelangen und sich hier unter günstigen Bedingungen fortentwickeln können, ist nicht in Abrede zu stellen.

Aber dies auch zugegeben, so ist doch damit 1. die Frage nach der ursprünglichen Entstehung des Organismus, um die es sich eben handelt, noch keineswegs beantwortet, sondern nur hinausgeschoben; denn diese Hypothese setzt ja das Dasein von Lebewesen auf andern Weltkörpern bereits voraus.

Allerdings könnte man auch sagen, und E. Richter hat es thatsächlich gethan, dass, allgemein gesprochen, gar keine ersten Organismen entstanden seien, sondern es habe ewig dergleichen im Weltraum gegeben: omne vivum ab aeternitate e cellula. — Aber diese Annahme ist ebenfalls völlig haltlos, da sie die Ewigkeit der Welt voraussetzt, was, wie wir früher gezeigt haben, durchaus unbegründet ist.

Ferner erscheint es auch 2. mindestens mehr als unwahrscheinlich, dass auf dem angegebenen Wege unser Planet einst mit seinen ausserordentlich mannig-

fachen Organismen allmälig bevölkert worden sei. Denn nach dieser Hypothese wäre die Entstehung unserer Organismenwelt rein ein Spiel des blossen Zufalls gewesen und müsste es teilweise jetzt noch sein. Zufällig nämlich hätten sich demnach einst mehrere Meteorsteine von anderen Weltkörpern losgerissen; zufällig hätten dieselben lebensfähige Keime in sich getragen; zufällig wären sie in den Anziehungsbereich der Erde gelangt und zwar zufällig gerade zu einer Zeit, wo auf unserem Planeten die nötigen Lebensbedingungen bereits vorhanden waren. Also Alles durch Zufall! Wo aber der Zufall anfängt und noch dazu eine so grosse Rolle wie in dieser Hypothese spielt, da hört die Gesetzmässigkeit und damit die Wissenschaft auf.

Demnach ist also auch diese Hypothese nicht befriedigend.

3. Die kosmorganische Hypothese.

Dieselbe — von Fechner und Preyer aufgestellt — geht von der Annahme aus, dass einst die Erde, ja das ganze Planetensystem ein grosser Organismus mit mannigfachen Bewegungen gewesen sei und dass aus diesen planetarisch-organischen Bewegungen der Gesammtmasse allmälig durch Differenzierung organische Einzelaggregate, die Vorläufer der späteren Pflanzen und Tiere, sich ausgeschieden hätten.

Nach Fechner nämlich beruhen die Lebenserscheinungen nicht nur auf einer bestimmten Molekularanordnung, sondern auch auf einem eigenartigen Bewegungszustand der Stoffteilchen. Denn während die Teilchen der unorganischen Moleküle durch ihre gegenseitige Wirkung unter Mitwirkung der Beharrung die Ordnung, in der sie gereiht sind, nicht

ändern, was jedoch nicht ausschliesst, dass sie sich in Schwingungszuständen gegen einander befinden, welche diese Ordnung unverändert lassen, besitzen nach seiner Ansicht die organischen Moleküle das Eigentümliche, dass die Teilchen, aus denen sie bestehen, ihre Ordnung durch gegenseitige Wirkung immer von neuem und zwar durch innere Kräfte, d. h. spontan wechseln und das Vorzeichen ihrer relativen Lage gegen einander stets von neuem umkehren, wie es durch Kreislaufs- und andere verwickelte Bewegungen der Teilchen bezüglich einander geschehen könne.

Ursprünglich sei nun nach jetzt allgemein zugestandener Annahme die ganze Materie der Erde, ja unseres ganzen Planetensystems, in einem ungeheuer ausgedehnten Zustand gewesen und habe sich nur allmälig nach dem gemeinsamen Schwerpunkt zusammengezogen. Hätten die Teilchen, meint Fechner, nicht von vornherein Impulse gehabt, die von der Richtung der Schwere abwichen, so würden aus den Anziehungskräften derselben gegen einander geradlinige Bewegungen direkt nach dem Schwerpunkt resultiert sein und hätte die eliptische Bewegung der Planeten um den Schwerpunkt des Systems und die Rotation derselben um ihre Axe nicht zustande kommen können. Das Vorhandensein dieser von der Richtung nach dem Schwerpunkt abweichenden Bewegungen aber nötige zu der Annahme solcher Impulse oder Anfangsgeschwindigkeiten, welche eine andere Richtung hatten.

Vor Entstehung des festen Zustandes der Erdmasse hätten daher ihre einzelnen Teilchen eine Bewegung nach den verschiedensten Richtungen zu einander, durch und um einander nur mit Erhaltung der Lage des gemeinsamen Schwerpunktes und im Ganzen mit Vorwiegen einer gewissen Richtung gehabt, wodurch

sie nicht nur den Ort, sondern auch die Ordnung spontan und kontinuierlich änderten. Da dieses eben der unterscheidende Charakter des organischen Zustandes vom unorganischen sei, so trete demnach die ganze Erde von vornherein unter den Gesichtspunkt eines einzigen Organismus ohne Einmischung unorganischer Zustände. Letztere oder die unorganischen Körper hätten sich vielmehr erst später aus jenem ursprünglichen organischen Zustand der Erde ausgeschieden, wie wir ja jetzt noch täglich in und aus Organismen unorganische Stoffe in tropfbarem oder Gaszustande ausscheiden sähen [1].

Diese Hypothese dreht also die Sache geradezu um. Denn während man bisher durchgängig annahm, dass zuerst die unorganischen Stoffe vorhanden gewesen seien und dass aus diesen sich dann, sei es durch Urzeugung, sei es durch sonst eine Ursache die organischen Wesen gebildet hätten, behauptet sie: nein, ursprünglich gab es nur organische Verhältnisse, die ganze Erde, ja das ganze Planetensystem war ein grosser Organismus, und aus diesem wurden erst später die unorganischen Stoffe ausgeschieden.

In diesem Grundgedanken stimmte der bekannte Naturforscher Preyer seinem Kollegen Fechner bei; wenn er auch in der Einzelausführung seine eigenen Wege ging. Er geht nämlich von der Voraussetzung aus, dass 1. alle Organismen erfahrungsgemäss von ihnen ähnlichen Organismen abstammen und eine Urzeugung oder eine Entstehung lebender Wesen aus leblosen Stoffen soviel als gewiss unmöglich sei, und dass 2. das Leben oder das organische Sichbewegen nicht

1) Fechner, Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen. 1873 S. 1. 43.

wesentlich, sondern nur „quantitativ, intensiv oder graduell“ von dem unorganischen Bewegtwerden verschieden sei.

Da nun die Stoffteilchen im Urzustande der Erde in lebhaften Bewegungen gewesen seien, so sei diese Bewegung bereits als primitive Lebensthätigkeit zu betrachten. Diese Bewegung oder das „Leben“ der feurig-flüssigen Teile des mit der glühenden Atmosphäre umgebenen Erdballes habe durch die Strömungen, den Stoffwandel, Temperaturwechsel u. s. w. zuerst zur Ausscheidung aller derjenigen unorganischen Körper führen müssen, welche wir jetzt als tote in und auf der Erde finden, ohne Spuren von tierischem oder pflanzlichem Leben in und an ihnen zu entdecken, also namentlich zur Ausscheidung der schweren Metalle. Die Aggregate, welche die letzteren einst ausgeschieden haben, waren ehedem die lebenden Organismen.

Ferner die vor dem Auftreten der Pflanzen und Tiere vorhandenen lebenden Komplexe, Flüssigkeiten und Luftmassen, mit den abgekühlten Ausscheidungsprodukten früherer feueriger Lebensbewegung vermengt, müssen dann zu weniger beweglichen, weil selbst kühler werdenden Emulsionen sich verdichtet haben, welche wahrscheinlich noch neben Sauerstoff reichlich Kiesel enthielten und mit dem, was man jetzt Protoplasma nennt, kaum eine andere Ähnlichkeit hatten, als dass sie atmeten, sich ernährten, sich teilten.

Dann erst, als auch diese Kombinationen im Laufe der Zeit an der Oberfläche der Erdkugel erstarrten d. h. starben und ausstarben, kamen Verbindungen der bis dahin noch gasig und tropfbar-flüssig gebliebenen Elemente zustande, die nun nach und nach dem Protoplasma, der Basis des Lebendigen unserer Tage, immer

ähnlicher wurden. Immer kompliziertere Verbindungen, chemische Substitutionen, immer dichtere Körper, immer mehr verwickelte, ineinandergreifende Bewegungen sich näher an einander lagernder Teile mussten mit der Temperaturabnahme und Dissociationen eintreten, und hierbei erst konnten die durch die fortschreitende Differenzierung möglichen, sich gleichenden Anfangsformen des Pflanzen- und Tierreichs von Dauer sein.

Wir sagen also nicht — bemerkt Preyer — dass das Protoplasma als solches anfangslos anderswoher von aussen aus dem Weltraum auf die abgekühlte Erde einwanderte, noch weniger, dass es sich aus unorganischen Körpern auf dem Planeten ohne Leben zusammengesetzt habe, wie es der Urzeugungsglaube will, sondern wir behaupten, dass die anfangslose Bewegung im Weltall Leben ist, dass das Protoplasma notwendig übrig bleiben musste, nachdem durch die intensivere Lebensthätigkeit des glühenden Planeten an seiner sich abkühlenden Oberfläche die jetzt als unorganisch bezeichneten Körper ausgeschieden worden waren. — Die schwereren Metalle, einst auch organische Elemente, schmolzen nicht mehr . . . Sie sind die Zeichen der Totenstarre vorzeitiger gigantischer glühender Organismen, deren Atem vielleicht leuchtender Eisendampf, deren Blut flüssiges Metall und deren Nahrung vielleicht Meteoriten waren[1]."

So schrieb ein moderner Naturforscher und Universitätsprofessor im Jahre 1880! Kühn, sehr kühn — das muss man sagen — ist diese kosmorganische

1) Preyer, Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme 1880 S. 59.

Hypothese! — Die Frage ist nur, ob sie auch wahr ist.

Die Grundlage dieser sonderbaren Ansicht besteht in dem Satze, dass die ursprünglichen, ersten Bewegungen der Stoffteilchen der Erde bereits „organische" Bewegungen oder „Lebensthätigkeiten" gewesen seien, und zwar deshalb, weil sie spontan, d. h. aus eigenen inneren Kräften erfolgten.

Allein diese Annahme hängt völlig in der Luft. Denn was Fechner oben zu deren Rechtfertigung vorbringt, lässt sich, wie wir bereits früher gesehen haben, auch anders und viel besser erklären. Und zudem kennen wir spontane Bewegungen thatsächlich nur bei solchen Wesen, die einen Willen und damit einen Geist besitzen. Aber auch den Urgasstoffteilchen Solches zuzuschreiben, das erscheint uns geradezu widersinnig.

Doch selbst wenn man einen Augenblick zugeben wollte, die ursprünglichen Stoffteilchen hätten spontane, organische Bewegungen ausgeführt, so drängt sich doch die Frage auf: woher diese eigentümlichen Bewegungen? Denn dem Stoffe als solchem wohnen doch dieselben, wie die Erfahrung lehrt, von Natur aus nicht ein. Folglich müssen sie ihm von irgend einer Seite mitgeteilt worden sein und können daher nicht, wie Preyer meint, von Ewigkeit ihm zukommen.

Somit weist der Stoff und seine ihm von dieser Hypothese zugeschriebene ursprünglich spontane Bewegung über sich hinaus auf eine höhere Ursache, welcher beide ihr Dasein verdanken.

Übrigens verwickelt sich Preyer selbst mit seiner Theorie in einen Widerspruch. Denn auf der einen Seite behauptet er, dass die „organischen Bewegungen" nur graduell oder intensiv d. h. durch grössere Ge-

schwindigkeit von den unorganischen verschieden seien und auf der anderen Seite sollen die letzteren nicht in die ersteren übergeführt werden können, mit anderen Worten: es soll nach Preyer unmöglich sein, dass aus unorganischen Bewegungen oder Zuständen organische entstehen könnten. Das ist durchaus nicht einzusehen; denn wenn das Erstere wahr ist, dann muss auch das Letztere möglich sein; denn dann braucht ja die unorganische Bewegung nur eine grössere Beschleunigung zu erhalten und sie geht ohne weiteres in organische über.

Allein auf die Geschwindigkeit der Bewegung kommt es hier sicher nicht an; denn auch die schnellste unorganische oder mechanische Bewegung erzeugt erfahrungsgemäss noch durchaus kein Leben und lebendes Wesen.

In der That, wären wirklich jene einstigen Molekularbewegungen der feuerflüssigen Erde bei ihrem Entstehen eigentliche Lebensthätigkeiten gewesen, dann müssten auch die jetzt noch im Erdinnern stattfindenden feuerflüssigen Strömungen solche Lebensthätigkeiten sein und es müssten dieselben ebenfalls Organismen erzeugen, was aber gegen alle Erfahrung streitet und deshalb von Niemand wohl behauptet wird.

Sonach befriedigt also auch die kosmorganische Hypothese über die erste Entstehung der Lebewesen ebenso wenig wie die kosmozoische und die der Urzeugung. Wir setzen deshalb an ihre Stelle die folgende Theorie.

4. Die Prädispositions-Hypothese.

Wir gehen von der allgemein in der Wissenschaft anerkannten Thatsache aus, dass die Welt, wie sie vor uns steht, das Ergebnis einer grossartigen Entwicklung

ist. Das haben wir bereits an der Entstehung der Himmelskörper gesehen und diesen Grundsatz wenden wir nun auch speziell auf die Organismen an, indem wir dieselben als das naturgesetzliche, höchste und darum letzte Entwicklungsprodukt der planetarischen Bildungsvorgänge betrachten. Denn die Organismen hängen aufs innigste mit der Gestaltung und den physikalisch-chemischen Verhältnissen der Erde zusammen, so zwar, dass sie einen integrierenden, ja den vorzüglichsten Teil unseres Planeten ausmachen. Wir dürfen deshalb ihre Entstehung nicht von der Erdentwicklung gesondert denken, sondern im notwendigen Kausalzusammenhang mit derselben oder als ihr spezielles höchstes Produkt, indem die gesetzmässige Entwicklung der Erde es mit sich brachte, dass an verschiedenen geeigneten Stellen ihrer Oberfläche eigenartige komplizirte Atom- und Molekülarsysteme oder organische Zellen sich bildeten.

Das konnte aber nur dann der Fall sein, wenn gleich anfangs die ganze kosmische Entwicklung darauf angelegt war. Denn es ist ein Grundgesetz der Entwicklung, dass das Höhere nur dann aus dem Niederen sich bilden kann, wenn es in diesem angelegt ist.

Die Wahrheit dieses Grundgesetzes lehrt sowohl die durchgängige Erfahrung als auch die Vernunft. Denn wenn das Höhere sich aus dem Niederen, ohne darin veranlagt zu sein, entwickeln könnte, dann würde es als solches, d. h. soweit es das Niedere überragt, aus dem Nichts entstehen. Das ist aber unmöglich, indem aus Nichts nie Etwas werden kann. Wer das Gegenteil behauptet, widerspricht den obersten Gesetzen des logischen Denkens und Seins. Darum muss überall, wo eine Entwicklung aus dem Niederen

zum Höheren stattfindet, dieses in jenem der Anlage nach bereits vorhanden sein. Denn wo keine Anlagen zu Etwas sind, kann auch nie dieses Etwas daraus werden. Wer daher z. B. keine Anlagen zum philosophischen Denken hat, wird nie zu einem Philosophen werden, auch wenn er sich noch so viele Mühe giebt. Er kann wohl durch fleissiges Studium sich eine Menge philosophischer Kenntnisse aneignen, aber ein eigentlicher Philosoph, d. h. ein selbständig philosophischer Denker wird er nie werden. Ebensowenig kann Einer ein Musiker oder Techniker u. s. w. werden, der nicht die speziellen Anlagen dazu besitzt.

Dieses Gesetz, das man „das Gesetz der Veranlagung“ nennen kann, gilt durchgängig bei allen Bildungen und Entwicklungen, ist also allgemein. Ist es doch im Grunde nichts anderes als das angewandte Kausalitätsgesetz. Es muss daher auch Geltung haben für die Entstehung der ersten Lebewesen auf Erden. Diese müssen in den ihnen vorausgehenden Zuständen der Erdbildung begründet gewesen sein. Darum darf man weder den Anfangszustand der Erde noch den der Welt überhaupt, wie wir bereits früher bemerkten, als ein völlig regelloses Chaos oder wirres Durcheinander fassen; denn aus einem solchen hätte sich weder der herrliche Kosmos im Grossen, noch speziell die bewunderungswürdige Organismenwelt entwickeln können. Wir müssen vielmehr annehmen, dass schon von Anfang an die Stoffelemente in einer derartigen Lage, Bewegung und Richtung zu einander sich befanden, dass daraus infolge ihrer naturgesetzlichen Wechselwirkung allmälig die verschiedenen Bildungsphasen der Weltkörper und schliesslich auch die Organismen hervorgingen.

Solcher Hauptbildungsphasen lassen sich in der

Weltentwicklung im Allgemeinen drei unterscheiden: 1. die Bildungsphase der astronomischen Körper, 2. die der physikalisch-chemischen Körper und 3. die der organisierten Körper. Die letztere Phase bildet den Höhepunkt und die Blüte der Weltentwicklung und zugleich den fruchtbaren Mutterboden für eine grossartige Weiterentwicklung innerhalb des organischen Reiches selbst.

In unserer Weltauffassung legen wir sonach das Hauptgewicht auf den Anfangszustand des Alls; denn das verlangt das Kausalitäts- und speziell das Entwicklungsgesetz der Veranlagung. Hat sich wirklich die Welt — woran gar kein vernünftiger Zweifel besteht — aus einfachen Verhältnissen zu immer komplizierteren, höheren Gebilden entwickelt, dann muss sie bereits im Urzustande dazu veranlagt gewesen sein, d. h. die Grundelemente mussten bereits im Anfange zu einem bestimmten System geordnet gewesen sein. Dieses Ursystem der Welt konnte aber, wie wir bereits früher gezeigt haben, unmöglich von Ewigkeit her bestanden haben; denn jede zeitliche Entwicklung setzt notwendig einen zeitlichen Anfang voraus, schliesst also die Ewigkeit aus. Folglich muss das Ursystem der Welt einen Anfang genommen haben.

Es drängt sich daher die Frage auf: wodurch ist es geworden? Vielleicht durch die Naturelemente selbst? Das ist unmöglich; denn erstens tragen diese selbst nicht den Grund ihrer Existenz in sich, sondern sind gegenseitig bedingt und von einander abhängig, also relativ, und zweitens enthalten sie auch keineswegs den Grund einer ganz bestimmten systematischen Anordnung in sich, sondern sie können ihrer Natur nach, wie die Erfahrung lehrt, ganz verschieden kombiniert werden.

Folglich musste das Ursystem der Welt eine von den Naturelementen verschiedene Ursache haben, und diese konnte nur das Absolute sein, welches die Naturelemente bei ihrer Schöpfung in eine derartige Anordnung brachte, dass daraus nach den ihnen immanenten Kräften und Gesetzen die einzelnen Weltdinge und mit ihnen die Organismen sich entwickeln konnten.

Diese unsere Hypothese bietet folgende Vorteile: erstens entspricht sie dem Gesetze der Kontinuität und der Kausalität der Naturprozesse, dem zufolge in der Welt Alles zusammenhängt und es keine gähnende Kluft zwischen den verschiedenen Naturordnungen giebt.

Zweitens giebt uns diese Hypothese eine durchaus wissenschaftliche Ansicht vom Ursprunge der Lebewesen, indem sie den methodologischen Grundsatz befolgt, Alles in der Natur so lange natürlich zu erklären, als es möglich ist und ohne Widerspruch mit anderen feststehenden Thatsachen geschehen kann.

Drittens steht dennoch diese Hypothese keineswegs im Widerspruche mit der Religion, speziell der christlichen; denn wenn wir die Bibel genau ins Auge fassen, so werden wir finden, dass dieselbe nicht, wie man oft meint, lehrt, dass die Organismen durch besondere Schöpfungsakte Gottes ins Dasein getreten seien; denn es heisst nicht daselbst: Gott schuf das Gras und die Fruchtbäume; nicht: Gott schuf das kriechende Tier und Geflügel, sondern es heisst ausdrücklich: „die Erde sprosse Gras und Fruchtbäume; das Wasser bringe hervor kriechendes Tier und Geflügel; die Erde bringe hervor lebende Wesen nach ihrer Art.“ (Gen. I, 11 f.) Hier wird ganz deutlich die Hervorbringung der Organismen ursprünglich der Erde und dem Wasser zugeschrieben

und zwar derart, dass Gott sie dazu befähigt habe. Das lässt sich aber vernünftigerweise nur so denken, dass die Erde und das Wasser damals infolge der planetarischen Entwicklung die Anlage zur Hervorbringung der ersten Organismen hatte. Und diese Anlage war wieder nur eine naturgesetzliche Folge des von Gott gesetzten kosmischen Urzustandes. Man braucht sonach auf christlichem Standpunkt durchaus keine besondere Schöpfung der Lebewesen anzunehmen. Auch der erste grosse Philosoph des Christentums, der hl. Augustinus, nahm keine solche an, wie aus folgenden Worten hervorgeht: „Wenn wir das Samenkorn eines Baumes betrachten, sagen wir, dass es Wurzeln, Stamm, Zweige, Blätter und Früchte enthält, nicht weil sie darin entwickelt vorhanden wären, sondern weil sie daraus sich entwickeln sollen. Nach diesem Bilde ist das Wort zu verstehen: ‚Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde'. Das will sagen: Gott schuf den Keim von Himmel und Erde. Der Stoff des Himmels und der Erde war dort noch nicht geschieden; aber sicher war, dass Himmel und Erde daraus hervorgehen sollten, Himmel und Erde, die Sammelnamen, welche jedes gottgeschaffene Wesen in sich begreifen." Darum bemerkt auch der christliche Apologet Duilhé: „Man kann fragen: ist das Leben eine unmittelbare Schöpfung Gottes? oder ist es das Ergebnis eines einmal gewollten Anfangszustandes, die Wirkung ursprünglicher Gesetze, hervorgegangen unter günstigen Umständen, welche der Schöpfer zusammengeordnet hatte? Hierauf ist zu entgegnen: der Glaube schreibt nichts vor, zumal wenn man vom Menschen absieht. Der Satz von der Schöpfung ist ebenso einfach und deutlich, als allumfassend. Er lässt ein unermessliches Feld völlig frei

für die wissenschaftlichen Untersuchungen der Biologie, Geologie und Paläontologie [1]."

Viertens diese unsere Hypothese, obschon sie einen natürlichen Ursprung der Lebewesen lehrt, unterscheidet sich doch spezifisch von der Hypothese der Urzeugung. Die letztere nämlich nimmt an, dass durch das blos zufällige günstige Zusammentreffen von unorganischen Stoffen zu verwickelten Kombinationen nach den allgemeinen physikalisch-chemischen Gesetzen irgend einmal Organismen entstanden seien.

Diese Annahme ist völlig ungenügend. Denn 1. wo der „Zufall" anfängt, da hört die Gesetzmässigkeit und damit die Wissenschaftlichkeit auf. Giebt es doch in der Wirklichkeit oder objektiv gar keinen Zufall, sondern da hat Alles seinen hinreichenden Grund; nur subjektiv lässt sich von einem Zufall mit Recht reden, und da bedeutet er lediglich die Unkenntnis der Menschen rücksichtlich der wahren Ursachen eines Ereignisses.

Mit Recht bemerkt daher G. v. Hertling: „Wo immer wir eine Wirkung dem Zufall zuschreiben, da meinen wir doch nicht, dass sie geschehen sei ohne Ursache, sondern nur das wollen wir damit ausdrücken, dass unter den uns bekannten Ursachen keine war, welche gerade diese Wirkung notwendig machte und daher auch sie allein zum Voraus erwarten liess. Soweit wir die Bedingungen übersehen, für unsere Erkenntnis also, hätte ebenso gut eine andere, oder hätten mehrere andere eintreten können. Wie

1) Duilhé-Braig, Apologie d. Christentums, Deutsch 1889 S. 251. Der französische Verfasser dieses vorzüglichen Werkes wurde wegen desselben vom Papst Leo XIII. im Jahre 1885 durch ein besonderes Breve ausgezeichnet.

aber in Wahrheit die Gesammtheit thatsächlich vorhandener Bedingungen nur die eine Wirkung zuliess, die wirklich eingetreten ist, so schwindet der Zufall vor einer schärferen Einsicht, welche jene Gesammtheit vollkommen durchschaute. Darum bleibt allerdings für die mechanische Naturerklärung die erste folgenschwere Zusammenordnung der Weltelemente eine zufällige. Unzählige andere Verknüpfungsformen müssen ihr als ebenmässig möglich gelten, denn unter den Bedingungen, welche sie allein anerkennt, ist keine, aus deren Vorhandensein die eine wirkliche begreiflich würde. Sie wird darum Niemanden befriedigen, der diesen Sachverhalt erkannt hat [1]."

Das gilt speziell auch von der Hypothese der Urzeugung, der gemäss die ersten Lebewesen durch zufälliges günstiges Zusammentreffen von unorganischen Stoffen zu verwickelten Kombinationen nach den allgemeinen physikalisch-chemischen Gesetzen entstanden sein sollen.

Doch nicht nur ist der in dieser Hypothese spielende Zufall ein Hauptmangel derselben, sondern 2. ein noch weit grösserer Fehler ist in ihr die Annahme, dass die unorganischen, physikalisch-chemischen Stoffe von selbst eines schönen Tages zu Organismen sich verbunden hätten. Diese Behauptung widerstreitet nachweisbar der Naturwirklichkeit. Denn in Wahrheit wirken die physikalisch-chemischen Agentien, wenn sie nicht zu Organismen verbunden, sondern sich selbst überlassen sind, ganz anders als im Organismus. So zeigt z. B. der Sauerstoff ausserhalb der Pflanze oder im unorganischen Bereich seine vorwie-

1) G. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. S. 41.

gende Verwandtschaft zu den verbrennlichen Elementen, zu Kohlen- und Wasserstoff; innerhalb der Pflanze aber wird er aus dem Wasser, aus der Kohlensäure ausgeschieden und der Luft als freier Sauerstoff durch die Blätter zurückgegeben. Somit wird im Organismus der Oxydationsprozess, der in der unorganischen Natur vor sich geht, in sein Gegenteil, in einen Reduktionsprozess umgekehrt.

Wenn also die unorganischen physikalisch-chemischen Stoffe nur ihrer eigenen Wirksamkeit überlassen sind, dann bewirken sie das Gegenteil von dem, was bei den Organismen stattfindet; das Resultat ihrer Thätigkeit ist daher der Tod und nicht das Leben. Folglich kann aus ihnen allein nie ein Lebewesen werden, — die von der modernen mechanischen Weltansicht angenommene Urzeugung ist daher unmöglich.

Ganz anders verhält sich dagegen die Sache bei unserer Hypothese. Denn in dieser ist erstens von einem „Zufall" keine Rede, sondern nach ihr beruhte der Ursprung der Lebewesen auf der Naturgesetzlichkeit.

Zweitens lag unserer Theorie zufolge der Grund der Entstehung der Organismen nicht in den unorganischen Stoffen und deren physikalisch-chemischen Kräften als solchen, sondern in dem planetarischen Entwicklungsgesetz, das wieder in der uranfänglichen Konstellation der Elemente und der daraus resultierenden besonderen Bewegungsrichtung derselben begründet war. Denn wären ursprünglich die Stoffelemente anders gelagert gewesen, als sie es wirklich waren, oder hätte die Entwicklung unseres Planeten von aussen eine durchgreifende Störung er-

litten, dann wären keine Organismen entstanden, auch wenn dieselben Stoffe in derselben Anzahl und mit denselben physikalisch-chemischen Kräften und Gesetzen vorhanden gewesen wären. Folglich war die Entstehung der Organismen bereits im Anfangszustand der Welt sowie in den späteren Phasen ihrer Entwicklung virtuell angelegt oder prädisponiert.

Nun vergleiche man diese unsere Auffassung der Sache mit der Hypothese der Urzeugung, welcher weitaus die meisten Anhänger der modernen antichristlichen Weltansicht zugethan sind, oder mit der kosmozoischen und kosmorganischen Hypothese, und gestehe offen, auf welcher Seite die meiste Wahrheit, Klarheit und Wissenschaftlichkeit vorhanden ist.

VIII. Die Entwicklung des Lebens.

1. Darstellung und Kritik des Darwinismus.

Nachdem wir bisher den ersten Ursprung der Lebewesen in Betracht gezogen haben, fragt es sich: woher ihre so ausserordentlich grosse Mannigfaltigkeit, die man in Arten, Gattungen, Familien, Klassen und Ordnungen einteilt? Sind die verschiedenen Arten der Pflanzen und Tiere ursprünglich, d. h. traten sie in ihren Grundtypen bereits als solche im Laufe der Erdbildung ins Dasein, oder entwickelten sie sich erst allmälig durch Umbildung ihrer Organe auf dem Wege der Zeugung aus einander? Die letztere Ansicht — gewöhnlich Transformismus genannt — wurde in der neueren Zeit bekanntlich zuerst wissenschaftlich besonders vertreten durch den Franzosen Lamarck in seiner „Philosophie der Zoologie“ (1809) und ein halbes Jahrhundert später durch den Engländer Charles Darwin in seinem berühmten Werk „Über

die Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich" (1859)[1].

Während indes Lamarck mit seiner Ansicht infolge der damaligen wissenschaftlichen Strömung wenig Anklang fand, hatte dagegen Darwin mit seiner Theorie einen ungeheueren Erfolg in der Gelehrtenwelt, so dass man ihn sogar als den Messias der modernen monistischen Weltanschauung pries. Denn die letztere huldigt durchweg dem „Darwinismus". Darum schreibt David Strauss, der grosse Prophet der genannten Weltansicht: „Darwin hat die Thür geöffnet, durch welche eine glücklichere Nachwelt das Wunder auf Nimmerwiederkehr hinauswerfen wird. Jeder, der weiss, was am Wunder hängt, wird ihn dafür als einen der grössten Wohlthäter des Menschengeschlechts preisen[2]."

Und der zweite grosse Prophet der modernen antichristlichen Weltanschauung, E. Häckel, verherrlicht die Darwin'sche Entwicklungslehre als die grösste Eroberung des menschlichen Geistes[3].

Welches sind nun zunächst die Grundzüge dieser Theorie?

Darwin ging von den Beobachtungen aus, die er und andere an den Erzeugnissen der verschiedenen Kreuzungen der Haustiere machten, indem man dabei grosse Variationen erzielte. Besonders ergaben sich

1) Ch. Darwin ist beachtenswerterweise in demselben Jahre geboren (12. Febr. 1809), in welchem sein Vorgänger in der Entwicklungslehre, der obengenannte Lamarck, sein bezügliches Hauptwerk „Philosophie zoologique" herausgab; und gerade fünfzig Jahre danach veröffentlichte Darwin das seinige „Über die Entstehung der Arten".

2) Straus, Der alte und der neue Glaube; 1877 S. 119.

3) Häckel, Der Monismus; 1893 S. 18.

durch künstliche Züchtung viele Spielarten bei den Tauben, Hühnern, Hunden und Pferden. Ähnliche Versuche stellte man auch bei den Pflanzen mit gutem Erfolge an.

Von dieser Grundlage ging er dann einen Schritt weiter, indem er annahm, dass auch in der Natur eine ähnliche „Zuchtwahl“ bestehe, wie sie künstlich der Mensch übt, und er nannte deshalb jene die „natürliche Zuchtwahl“.

Da aber die Natur keine Intelligenz besitzt und darum nicht mit Überlegung wie der Mensch eine Auslese zwischen den geeigneten männlichen und weiblichen Exemplaren treffen kann, um deren Vorzüge in ihren Nachkommen zu steigern und zu einer höhern Stufe der Entwicklung zu erheben, so nahm Darwin weiter an: es müsse in der Natur ein anderes Prinzip der Zuchtwahl geben, und er fand dasselbe in dem „Kampf ums Dasein“, indem die Lebewesen, besonders die gleichartigen, Krieg gegen einander führen, um sich ihre Existenzbedingungen zu erringen, wobei die schwächeren unterliegen, dagegen die stärkeren oder die besser mit Werkzeugen ausgerüsteten den Sieg davon tragen und am Leben bleiben.

Diese pflanzen nun durch die Zeugung ihre Vorzüge in ihren Nachkommen fort, kraft des Gesetzes der Vererbung, wodurch die erworbenen nütz'ichen Eigenschaften erhalten und durch Übung und den Kampf ums Dasein gesteigert werden.

Dazu tritt dann noch ein weiteres Gesetz in Wirksamkeit, das Gesetz der Koordination der Organe, demgemäss jede teilweise Veränderung derselben allmälig auch zu einer Veränderung der anderen entsprechenden Organe führt.

Endlich macht sich noch ein wichtiges Gesetz in

der Organismenwelt geltend: das Gesetz der Adaption, infolge dessen die Lebewesen sich den jeweiligen Existenzbedingungen anpassen, und wenn diese sich ändern, sie sich ihnen entsprechend gleichfalls modifizieren.

Das sind nach Darwin die fünf Hauptfaktoren in der Natur: die Variabilität, die natürliche Zuchtwahl, die Vererbung, die Koordination der Organe und die Anpassung derselben an die äussere Umgebung, durch welche die ganze Organismenwelt von den kleinsten und einfachsten Anfängen bis hinauf zu den höchsten Lebewesen, von dem ersten Protoplasma bis zum Menschen sich entwickelt haben soll.

Nun entsteht die Frage: wie verhält sich die gegenwärtige christliche Philosophie erstens zu der organischen Entwicklungslehre überhaupt und zweitens speziell zum Darwinismus oder Transformismus?

Darauf erwidern wir: zunächst hält die moderne christliche Philosophie auch auf diesem Gebiete an den sicheren Erfahrungsthatsachen fest, welche die Naturforschung aufweist. Solche sichere Erfahrungsthatsachen sind nach der Paläontologie oder der Wissenschaft von den Einschlüssen organischer Gebilde in den Erdschichten: dass es in der ersteren Zeit der Erdbildung noch keine Lebewesen auf unserem Planeten gab, da es denselben noch an den nötigen Existenzbedingungen fehlte, sondern erst in den Graphiten, welche Versteinerungen verkohlter Meeresalgen sind, bieten sich uns die ersten Lebensspuren aus den Urmeeren dar. Je nach den verschiedenen Entwicklungsphasen der Erde zeigt sich dann im Allgemeinen ein Fortschritt in der Organisation der pflanzlichen und tierischen Wesen, indem die ältesten die unvollkommensten sind, während die späteren von Stufe zu

Stufe in vollkommeneren Formen auftreten. Es ist also unbestreitbar, dass mit der Fortbildung der Erde auch das organische Leben auf derselben gleichfalls fortgeschritten ist.

Diese Thatsache erkennt auch die moderne christliche Philosophie bereitwillig an, ohne dass sie dadurch im Geringsten mit der hl. Schrift in Widerspruch gerät. Denn auch nach der biblischen „Genesis" sind die Pflanzen, und zwar die niederen zuerst, ins Dasein getreten, dann die Wassertiere und die Vögel, zuletzt die Erdtiere und schliesslich der Mensch, so dass also auch nach dieser ältesten Darstellung der Entwicklungsgeschichte das Leben auf der Erde ein allmäliges Aufsteigen zu immer vollkommneren Gestalten einst stattgefunden hat. Soweit stimmt demnach die christliche Naturauffassung mit der neuzeitlichen nichtchristlichen Weltansicht überein.

Die weitere Frage ist nun: in welcher Weise ist dieser Fortschritt in der Organismenwelt vor sich gegangen? Erst jetzt beginnt das Unsichere, das Hypothetische in den Ansichten. Während man nämlich bisher fast durchgängig in der Wissenschaft an der Unveränderlichkeit des Art- und Gattungscharakters der Lebewesen festhielt und deshalb annahm, dass die Arten unabhängig von einander entstanden seien, lehrten neuerdings vornehmlich Lamarck und Darwin die Veränderlichkeit derselben, indem alle Lebewesen, vom untersten bis zum höchst organisierten, durch Umbildung im Kampf ums Dasein sich aus einander entwickelt hätten, also genealogisch von einander abstammten.

Wie steht es indes mit den Gründen für diese Annahme?

Gewiss spricht Manches zu Gunsten derselben,

weshalb sie auch wegen ihrer scheinbar einfachen, leicht verständlichen und natürlichen Erklärung der Sache einen mächtigen Reiz auf viele Geister ausübt. Allein einen durchlagenden, entscheidenden Beweis für diese Hypothese hat man bisher noch nicht erbracht. Zwar sind alle oben erwähnten Naturgesetze, die Darwin für seine Lehre geltend macht, wahr, aber sie besitzen in ihrer Wirksamkeit nicht die Tragweite, die er ihnen zuschreibt.

So vor allem erstens das Gesetz der Variabilität oder der Veränderlichkeit der Organismen, welches besonders bei der künstlichen Züchtung zur Geltung kommt. Denn wenn auch durch die letztere die zu einer Art gehörigen oder von ihr abstammenden Formen bedeutend abgeändert werden können, so bewegen sich doch diese Veränderungen immerhin nur innerhalb gewisser Grenzen, welche nicht überschritten werden. Ja sämtlichen aus künstlicher Züchtung hervorgegangenen Pflanzen und Tieren bleibt stets ein bestimmter, durch jene Grenze bezeichneter Charakter, an welchem sie durch alle Generationen hindurch mit grösster Zähigkeit festhalten. Und noch nie hat man, auch trotz sorgfältigster Auswahl und mit Anwendung aller Mittel, die Variation so weit treiben können, dass man die betreffenden Lebewesen in eine andere Art übergeführt hätte.

Die Erfahrung lehrt uns also durchgängig und ausnahmslos nur eine beschränkte Veränderlichkeit der Organismen, Darwin und seine Anhänger dagegen eine unbeschränkte. Sie schreiben somit dem Gesetze der Variabilität eine Ausdehnung zu, die es erfahrungsgemäss nicht hat.

Doch da wird man von jener Seite entgegnen, dass zu einer Veränderung über die Artgrenzen hinaus eine

viel längere Zeit erforderlich sei, als die Erfahrung des Menschen reicht. Allein damit gibt man einfach selbst zu, dass eine derartige Variabilität, wie sie die Darwin'sche Hypothese verlangt, durch keine Erfahrungsthatsache erwiesen ist.

Zweitens. Was von der Variabilität gilt, das gilt auch von der natürlichen Zuchtwahl: auch diesem Faktor schreibt die Darwin'sche Lehre weit mehr Wirksamkeit zu, als er thatsächlich leistet. In dieser Beziehung bemerkt daher Paul Janet: „Die eigentliche Klippe der Theorie Darwins ist der Übergang der künstlichen Zuchtwahl in die natürliche. In der künstlichen Zuchtwahl wählt wirklich der Mensch die Elemente seiner Kombinationen, um den gewünschten Zweck zu erreichen; er wählt zwei Faktoren, die beide mit der Eigentümlichkeit versehen sind, welche er erhalten will. Gäbe es irgend eine Differenz zwischen den beiden Faktoren, so wäre das Produkt ungewiss und nichtig. Damit nun die natürliche Zuchtwahl zu denselben Ergebnissen gelange, müsste sich das mit dieser oder jener Eigentümlichkeit versehene männliche Individuum mit einem ihm genau ähnlichen weiblichen verbinden; die Produkte müssten ebenso verfahren, und zwar von Generation zu Generation. Da die erste Abänderung im Anfange zufällig und individuell ist, so muss sie selten sein, und folglich hat es sehr wenig Wahrscheinlichkeit, dass die beiden Individuen sich begegnen und vereinigen. Solche Begegnungen müssen ins Unendliche auf einander folgen zur Vervielfältigung des erstrebten Vorteils, einer Vervielfältigung, welche einen wählenden Gedanken fordert“ [1]).

Aber eben einen „wählenden Gedanken“ gibt es

1) P. Janet, De la finalité; S. 390.

nach der Darwin'schen Hypothese in der Natur nicht, sondern da wählen und wählten nur blind wirkende mechanische Kräfte und Stoffe, und wie diese es fertig bringen sollten, aus den von dieser Lehre angenommenen ursprünglich einfachsten Lebewesen die ganze grossartige Mannigfaltigkeit der Organismenwelt zu entwickeln, ist durchaus nicht einzusehen.

Drittens. Auch der Kampf ums Dasein reicht dazu keineswegs aus. Denn es genügt nicht, dass die stärksten Individuen den Sieg davon tragen, da ihre Kraft im Zeugungsakte kein anderes Ergebniss hätte, als dass sie den früheren Typus verschärft, ausgeprägter übertrüge und folglich die Art erhielte, statt sie umzubilden. Damit ein neuer Typus entsteht, muss nicht nur die Überlegenheit der Kraft im männlichen und weiblichen Individuum, welche im Kampf ums Dasein gesiegt haben, zusammentreffen, sondern es muss auch vorher eine Modifikation des Organismus sich finden, die sich fortsetzt und verschärft. Diese Modifikation aber hat gleichzeitig bei beiden entstehen müssen. Aber ist dies durch das einfache blinde Spiel der mechanischen Kräfte zu erklären? Man ist deshalb genötigt, hinsichtlich der Modifikation der Organe der begünstigten männlichen und weiblichen Individuen zu einer anderen Erklärung seine Zuflucht zu nehmen.

Darum hat Darwin auf einen neuen Faktor in der Natur hingewiesen, den er die „geschlechtliche Zuchtwahl“ nennt. Dieselbe beruht nach ihm auf dem in der Zeit der Paarung überreizten Instinkt der Schönheit. Um nämlich dem weiblichen Individuum zu gefallen und es zur Begattung anzureizen, strengt das männliche alle seine Kräfte an und entfaltet seine Vorzüge. Dadurch gelingt es ihm, sie zu steigern und

durch die Zeugung vermöge des Gesetzes der Vererbung auf seine Nachkommen zu übertragen.

Allein wäre diese Erklärung richtig, dann müsste das Männchen das Monopol oder wenigstens das höhere Mass der Schönheit haben, weil es dieselbe erst unter der Herrschaft des Instinktes entfaltet, der es antrieb, sich um die Gunst des Weibchens zu bemühen. Aber es ist anerkannt, dass die ästhetischen Vorzüge bei beiden Geschlechtern oft gleich sind. Und was soll man machen mit der geschlechtlichen Zuchtwahl bei den Fischen, für welche keine Paarung existiert? Überdies wird man niemals erklären, wie der blosse Wunsch zu gefallen, dem Schmetterling seine glänzenden Farben geben könnte [1].

Ebenso wenig ist das gefühlte Bedürfnis, welches durch die veränderte Umgebung in einem Wesen hervorgerufen wird, imstande, seine Organe derart zu modifiziren, dass neue daraus entstehen. Derartiges ist noch nie beobachtet worden. Der angestrengte häufige Gebrauch der Organe stärkt sie zwar und macht sie geschmeidig, aber er schafft sie nicht. „Der Gaukler hat gewandtere Glieder als die übrigen Menschen, aber hat er andere“ [2]?

Viertens. Auch das Gesetz der Erblichkeit vermag nicht vollständig das zu leisten, wozu es in der Darwin'schen Hypothese angerufen wird. Es soll nämlich dieser Lehre gemäss die von den Individuen im Kampfe ums Dasein erworbenen Vorzüge auf ihre Nachkommen übertragen und so für die fortschreitende Entwickelung der Organismenwelt wirken. Allein nicht nur die Vorzüge, sondern auch die Mängel der Lebe-

1) E. v. Pressensé, Die Ursprünge; Deutsche Ausgabe, Halle 1884 S. 159.

2) P. Janet, Les Causes finales; S. 381.

wesen werden durch die Vererbung fortgepflanzt und infolge dessen dient dieser Faktor nicht nur dem Fortschritt, sondern auch dem Verfall oder der Entartung, zumal wenn, wie die moderne mechanische Weltanschauung annimmt, in der Entwicklung des Alls nur die blindwirkenden Kräfte und Gesetze der Materie und der Zufall die Hauptrolle spielen.

Fünftens. Gerade dieser in der Darwin'schen Theorie überall waltende „Zufall" bildet einen ganz besonderen Mangel derselben. Denn nur durch ein zufälliges Zusammentreffen verschiedener äusserer Lebensbedingungen wurden dieser Ansicht zufolge Änderungen in den Organismen hervorgerufen. Die so zufällig entstandene Modifikation erwies sich dann zufällig als ein taugliches Organ, und zufällig traf ein so abgeändertes männliches Individuum ein geeignetes weibliches, durch welches es die empfangene Modifikation auf seine Nachkommen fortpflanzte. Gehäufte Zufälle differenzierten und steigerten im Laufe der Jahrtausende das unvollkommene Organ bis es zu immer höherer Leistung tauglich wurde, bis aus dem ersten Urschleim das entwickelte Säugetier in seiner zusammenstimmenden reichen Organisation, mit seinen wunderbar komplizierten Werkzeugen, dem Auge, dem Ohr u. s. w. hervorgegangen ist. Zufällig musste es sich dann auch schicken, dass das Neuerworbene ohne Abstumpfung und Verminderung auf die Nachkommen überging. Und der ganze Verlauf, obschon ihm kein Plan zugrunde lag, kein Ziel vorgezeichnet war, gestaltete sich dennoch zur fortschreitenden Entwicklung und führte zur Vervollkommnung[1])!

Um das im Ernste anzunehmen, wahrlich, dazu

1) G. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung; S. 69—70.

gehört ein kolossaler Glaube! Und einen solchen Glauben in der Wissenschaft haben merkwürdigerweise gerade diejenigen, welche vom religiösen Glauben absolut nichts wissen wollen.

Sechstens. Ein besonderes Gewicht legt man bei der Begründung der Descendenztheorie, wie man auch oft die Darwin'sche Hypothese nennt, auf die Beobachtung, dass die individuelle Entwicklung der höheren Organismen stufenweise durch Phasen hindurchgeht, welche dem bleibenden Zustand ausgebildeter Formen der niederen Ordnungen entsprechen. Häckel nennt dies das biogenetische Grundgesetz. Beobachtet man z. B. den Werdegang eines Hühnchens im Ei, so zeigen sich an dessen Embryo nach einander Formen, welche im Wesentlichen der Organisation eines Fisches, eines Amphibiums, eines Reptils und zuletzt erst der eines Vogels gleichen. Demnach scheint die Entwicklungsgeschichte des Individuums die seiner ganzen Klasse im Kleinen zu wiederholen.

Diesem Parallelismus zwischen „Keimesgeschichte" und „Stammesgeschichte", Ontogenie und Phylogenie schreibt vornehmlich Häckel eine grosse Beweiskraft für die Wahrheit des Darwinismus zu. Aber mit Unrecht, denn die Übereinstimmung der individuellen mit der Stammesentwicklung ist nur eine äussere, oberflächliche, ebenso wie die Eizellen aller lebenden Wesen äusserlich einander ähnlich sehen, ohne es deshalb auch innerlich zu sein; denn sonst wäre es unmöglich, dass aus ihnen so ausserordentlich verschiedene Wesen sich entwickeln könnten. Bei genauer Vergleichung der Embryonalformen mit den entsprechenden Stammesformen zeigen sich denn auch neben den äusseren Ähnlichkeiten unbestreitbare Verschiedenheiten, welche man bis in die Eiformen hinein verfolgen kann.

Und sobald der Keim sich nur einigermassen entfaltet, bekundet er alsbald derartige Eigentümlichkeiten, dass man deutlich an ihnen den Arttypus erkennen kann. Deshalb lässt sich mit Recht sagen: Der Embryo eines Wirbeltieres ist niemals der eines Strahltieres, eines Insektes, eines Mollusken und eines Wurmes, sosehr er dieses auch auf den einzelnen Entwicklungsstufen äusserlich zu sein scheint. Auf den äusseren Schein kommt es nicht an. Deshalb haben auch selbst hervorragende Darwinisten das biogenetische Grundgesetz als Beweis für ihre Entwickelungstheorie fallen gelassen, obschon ihnen dasselbe gute Dienste geleistet hätte, wenn es von Bedeutung wäre, und der Naturforscher A. Wigand, der bedeutendste Kritiker des Darwinismus bemerkt: „Nur wenn Häckel die Embryonen von Mensch, Hund, Vogel u. s. w. mit der Tendenz, die Übereinstimmung zu beweisen, abbildet und die Abbildungen so zurecht stutzt, dass sie einander möglichst ähnlich erscheinen, oder wenn er vollends ein Hund- und ein Menschen-Ei in schematischer Abbildung mit einem und demselben Holzstock darstellt —, dann freilich kommt eine vollkommene Übereinstimmung zutage“ [1]).

Sonach liefert die Embryologie keinen Beweis für die Darwinische Lehre.

Siebentens. Auch die Paläontologie, auf welche man sich gleichfalls seitens des Darwinismus beruft, spricht nicht für denselben.

Joachim Barrande hat sein Leben der geologischen und paläontologischen Erforschung Central-

1) Albert Wigand, Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit; 1878 S. 49. Vgl. auch dessen hervorragendes Hauptwerk gegen Darwin: Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. 3 Bde. Braunschweig 1874.

böhmens gewidmet, weil da die verschiedenen Erdschichten sehr vollkommen gebildet sind und ungestört übereinander lagern. Welches sind nun die Ergebnisse seiner Forschungen rücksichtlich der in den betreffenden Erdschichten gefundenen versteinerten Tierarten? Dieselben lassen sich kurz in folgende Sätze zusammenfassen:

Plötzliches Auftreten der schon hochorganisierten Trilobiten, der Urkrebse, im Cambrium und Untersilur eingebettet, ohne dass ältere Stamm- und Übergangsformen von ihnen gefunden wurden.

Ferner unvermitteltes Auftreten der Kephalopoden (Nautileen, Orthoceras) im Untersilur, die ebenfalls schon gleich anfangs gut organisiert sind (1622 Arten).

Ferner unvermitteltes Erscheinen der ersten Wirbeltiere, der Ganoiden und Plakoiden, haiartiger Knorbelfische in den obersten Lagen des Silur, auf der Grenze zwischen diesem und dem Devon.

Von den 350 Trilobitenformen, welche Barrande entdeckte und genau untersuchte, zeigten nur 10 Spuren von Veränderungen, während die übrigen 340 Arten in der sehr langen Dauer der silurischen Zeiten unverändert blieben. Und selbst die wenigen Veränderungen, welche jene 10 Arten bekunden, haben durchaus nicht ihren Art-Charakter verwischt. Folglich haben die Trilobiten Böhmens während der ungeheuer langen Epoche des Silur sich weder in physiologischer noch in morphologischer Beziehung umgebildet und spezifisch neue Arten weiter entwickelt. Im Gegenteil, sie nehmen in den nächstfolgenden Zeiten der Erdbildung mehr und mehr ab und erlöschen dann gänzlich [1]).

1) Vgl. Credner, Elemente der Geologie, S. 410 ff. R. Hörnes, Paläozoologie, S. 357 ff.

Diese unbestreitbaren paläontologischen Thatsachen sprechen offenbar gegen die Darwinische Anschauung.

Dasselbe ist der Fall rücksichtlich der Kopffüssler, der Armfüssler, der Scheibenquallen im Silur, der Tierarten im Devon des belgischen Beckens, der Reptilien im Anfange der Trias, der grossen Rüsseltiere gegen Ende der Tertiärzeit, zahlreicher Pflanzen-Überbleibsel aus den Zeiten der Steinkohle, der Kreide u. s. w.

So bemerkt z. B. Gosselet in Betreff der im belgischen Devon gefundenen versteinerten Tierreste: „Fünfundzwanzig Jahre durchsuchte ich die Fossilien führenden Schichten des belgischen Beckens, indem ich sie sorgfältig unterschied. Aber weder hinsichtlich der Zeit noch hinsichtlich der Form habe ich den Übergang zwischen zweier klar bestimmten Lebenstypen gefunden [1]).

Ja das ist der durchgängige Befund der paläontologischen Forschung, welcher gegen den Darwinismus zeugt, dass erstens die verschiedensten Organisationsformen gleichzeitig in einer und derselben Erdschicht vorhanden sind, statt durchgängiger Allmäligkeit nach der geologischen Reihenfolge, und dass zweitens die Übergänge oder die Zwischenformen fehlen, welche doch, wenn die Darwinische Hypothese richtig wäre, millionenmal zahlreicher sein müssten als die Hauptformen. „Aber man hat bis zur Stunde keine Spur von einem unvollendeten, innerhalb seiner Gattung unfertigen im Zuge des „Werdens“ begriffenen Wesen aufgefunden, das erst mit Organansätzen, mit thatsächlich „übergehenden Gliedmassen“ ausgestattet wäre. Das Fehlen solch wesentlich notwendiger Belege ist unleugbare Thatsache. Kindisch wäre es, ihr gegenüber sich auf das Ungenügende unserer Sammlungen und der

1) Gosselet, Revue scientifique, avril 1879.

geologischen Ausgrabungen zu berufen. Solches hiesse zum voraus die hypothetischen Untersuchungen und Entdeckungen der Zukunft nützen wollen als Stützen für gegenwärtige Hypothesen. Soll man, statt auf Thatsachen Theorien zu bauen, wie die Methode der empirischen Forschung gebietet, Meinungen auf Dezimalstellen gründen, deren zugehörige, vor das Komma zu setzende Einheiten sich künftig erst werden benennen lassen?

Noch ist zu bemerken: wenn man auch nur Bruchteile jedes geologischen Terrains kennt, so besitzt man doch solche Bruchteile auf allen Kontinenten und Inseln der Erde. Nun wäre es doch mehr als launenhaftes Spiel des Zufalls, wenn die bekannten Fragmente gar überall fertige, d. h. je für ihre Daseinsbedingungen entwickelte Speciesformen, und gar nirgends werdende oder Übergangsformen aufbewahrt hätten“ [1])! Das im Ernste anzunehmen, ist doch eine allzu starke, ja törichte Zumutung.

Achtens. Eben diese von der Darwinischen Hypothese geforderten Übergangsformen sind für dieselbe nicht nur durch ihr auffallendes Fehlen in den verschiedenen Erdschichten verhängnisvoll, sondern auch aus einem inneren physiologischen Grunde. Denn auf der einen Seite waren diese Übergangsformen nach der in Rede stehenden Hypothese notwendig, auf der anderen Seite aber konnten sie gerade nach dem Grundprinzip derselben Hypothese nicht bestehen, so dass diese in Widerspruch mit sich selbst gerät und dadurch sich selbst aufhebt.

Wie so? Ihr Grundprinzip besteht, wie wir gehört haben, in der Lehre von dem Überleben des

1) Duilhé-Braig, Apologie 1889 S. 349 f.

Passendsten im Kampfe ums Dasein. Demgemäss konnte sich der Einfluss der natürlichen Zuchtwahl auch nur auf solche physiologischen Eigentümlichkeiten beziehen, welche sogleich bei ihrem ersten Auftreten dem davon betroffenen Individuum von Nutzen waren; nur dann hatten dieselben Aussicht, die unverändert gebliebenen oder in ungünstigem Sinne abgeänderten Formen zu überdauern. Dasselbe gilt von jeder Steigerung, jeder höheren Differenzierung der vorteilhaften Abweichung. Jede neue Abänderung musste ihr Anrecht auf Erhaltung durch den Vorteil bewähren, den sie im Kampfe ums Dasein verlieh, und nur das, was sie wirklich in der Gegenwart leistete, nicht was im Laufe der Generationen noch weiter daraus werden konnte, kam dabei in Rechnung. Den Fanatikern der Abstammungslehre macht es keine Schwierigkeit, das Entstehen des Sehapparates so zu denken, dass zuerst bei einem Tiere sich Zellen in der Haut bildeten, welche auf Licht reagierten, indem sie sich ausdehnten und zusammenzogen; dass mit diesen dann im Laufe der Zeit ein sensibeler Nerv in Verbindung kam, welcher das Tier nun schon instand setzte, Hell und Dunkel zu unterscheiden; dass ein Tröpfchen Flüssigkeit in der Epidermis den Anfang bildete zu einem lichtbrechenden Mittel und sich im Centrum verdichtend, allmälig zur Linse wurde. Aber sie werden niemals beweisen können, dass die ersten Anfänge und die sämmtlichen Durchgangsstadien dieses langwierigen Prozesses die Tiere, welche demselben unterworfen waren, vor den übrigen derart in Vorteil setzten, dass nur sie in ihren Nachkommen fortdauern konnten, die anderen aber zugrunde gehen mussten. Denn die lange Reihe der Übergangsformen, welche zu durchlaufen war, bis am letzten Ende sich das bedeutsame und in seiner Vollendung

überaus wertvolle Organ gebildet hatte, brachte den Tieren, an denen sie auftrat, nur nutzlose Auswüchse und Anhängsel, und die natürliche Zuchtwahl hätte gerade umgekehrt dahin führen müssen, sie zu beseitigen und abzustossen. An dieser Erwägung muss die Selektionshypothese endgültig scheitern. Durch die Formel von dem naturnotwendigen Überleben des Passendsten will sie das Entstehen zweckmässiger Bildungen mechanisch erklären, aber die Formel versagt, wo nach den eigenen Voraussetzungen der Lehre das Entstehen des Zweckmässigen das durch Generationen hindurch fortgesetzte zähe Festhalten des Unzweckmässigen zur Voraussetzung hat" [1]).

Überblicken wir nun das Gesagte, so ergiebt sich, dass der Darwinischen Lehre nicht nur viele und grosse Mängel anhaften, sondern auch wichtige Thatsachen ihr entgegenstehen, die sie als unhaltbar erscheinen lassen, infolgedessen man von ihr als von einer festbegründeten, bewiesenen wissenschaftlichen Theorie durchaus nicht mit Recht reden kann. Das letztere hat selbst David Strauss, obschon er gleichfalls ein begeisterter Anhänger von ihr ist, offen mit den Worten zugestanden: „Die Theorie ist unstreitig noch höchst unvollständig; sie lässt unendlich Vieles unerklärt, und zwar nicht blos Nebensachen, sondern rechte Haupt- und Kardinalpunkte, sie deutet mehr auf künftige mögliche Lösungen hin, als dass sie diese selbst schon gibt. Aber wie dem sei, es es liegt etwas in ihr, das wahrheits- und freiheitsdurstige Geister unwiderstehlich an sich zieht. Sie gleicht einer nur erst abgesteckten Eisenbahn: welche

1) G. v. Hertling, Art. Entwicklungslehre in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon; 2. Aufl. 1885 S. 658 f.

Abgründe werden da noch auszufüllen oder zu überbrücken, welche Berge zu durchgraben sein, wie manches Jahr noch verfliessen, ehe der Zug reiselustige Menschen schnell und bequem da hinaus befördert! Aber man sieht doch die Richtung schon: dahin wird und muss es gehen, wo die Fähnlein lustig im Winde flattern. Ja, lustig, und zwar im Sinne der reinsten erhabensten Geistesfreude.

„Wir Philosophen und kritischen Theologen haben gut reden gehabt, wenn wir das Wunder in Abgang dekretierten; unser Machtspıuch verhallte ohne Wirkung, weil wir es nicht entbehrlich zu machen, keine Naturkraft nachzuweisen wussten, die es an den Stellen, wo es bisher am meisten für unerlässlich galt, ersetzen konnte. Darwin hat diese Naturkraft, dieses Naturverfahren nachgewiesen, er hat die Thür geöffnet, durch welche eine glücklichere Nachwelt das Wunder auf Nimmerwiederkehr hinauswerfen wird. Jeder, der weiss, was am Wunder hängt, wird ihn dafür als einen der grössten Wohlthäter des menschlichen Geschlechtes preisen“ [1]).

Speziell die letzteren Worte des grossen Propheten der modernen antichristlichen Weltanschauung sind sehr beachtenswert. Denn sie enthalten den Hauptschlüssel dafür, dass der Darwinismus trotz seiner grossen Mängel und Widersprüche dennoch einen so bedeutenden Anhang in der Gelehrten- und Halbgebildetenwelt erlangt hat: man betrachtet ihn nämlich als das beste Mittel, um das „Wunder, und was damit zusammenhängt“, nämlich G o t t auf wissenschaftliche Weise zu beseitigen! Ja, darauf geht eigentlich Alles hinaus. Das

1) D. S t r a u s s, Der alte und der neue Glaube, 1877 S. 119.

ist die Grundtendenz der neueren antichristlichen Wissenschaft.

Alles, was diesem Zwecke dient, wird deshalb von ihr mit grosser Freude begrüsst und hochgepriesen in einer Menge von gleichgesinnten Zeitungen, Zeitschriften und Büchern, auch wenn es noch so mangelhaft und unbedeutend ist; was aber diesem Zwecke entgegensteht, wird auf jener Seite missachtet, herabgesetzt oder ganz totgeschwiegen. Ja, Gott und das Wunder — das sind für diese Leute die zwei grossen Steine des Anstosses, die sie mit allen Mitteln gerne aus dem Weg räumen möchten! —

2. Die Praedispositions-Theorie.

Aber, fragen wir, ist es denn in der That wahr, dass man zur wissenschaftlichen Erklärung des Daseins der verschiedenen Lebewesen nur die Wahl hat zwischen dem Darwinismus und dem Wunder, d. h. hier: den wiederholten Eingriffen Gottes in den Weltlauf durch mehrmalige auf einander folgende Schöpfungen?

Fast durchgängig ist man dieser Ansicht, hüben wie drüben; aber wir teilen dieselbe nicht, denn zwischen diesen beiden extremen Standpunkten giebt es noch einen Mittelweg. Und was ist das für einer? Es ist derselbe, den wir auch in den vorhergehenden Kapiteln gewandelt sind und den wir jetzt einfach weiterschreiten.

Wie nämlich den Ursprung des Lebens auf unserem Planeten, so betrachten wir auch die Entfaltung desselben oder die Entstehung der verschiedenen Lebensformen als im engsten Zusammenhang mit den verschiedenen Phasen der Erdentwicklung stehend. Diese geologischen Bildungsphasen enthielten die notwendigen Bedingungen zur naturgesetzlichen Hervorbringung verschiedenartiger

organischer Kombinationen oder Keime, aus denen dann unter den obwaltenden günstigen Verhältnissen die entsprechenden Organismen sich entwickelten. Das Alles war aber nur unter der Voraussetzung möglich, dass bereits am Anfange der Welt im kosmischen Ursystem der Stoffelemente ausser der daraus folgenden Erdentwicklung auch die mit ihr zusammenhängende Entstehung der Hauptlebensformen angelegt oder prädisponiert war. Denn das ist eine gebieterische Forderung des Kausalitäts- und Entwicklungsgesetzes, demgemäss das Höhere nur dann aus dem Niederen sich entwickeln kann, wenn es in demselben angelegt ist. Wer diesen Grundsatz nicht zugiebt, muss annehmen, dass aus Nichts Etwas werden kann, da in diesem Falle das Mehr, welches dem Höheren im Vergleich zu dem Niederen zukommt, keine Ursache hätte. Aber das ist unmöglich; denn Alles, was wird oder geworden ist, muss eine Ursache haben. Folglich auch das durch die Entwickelung zutage tretende Mehr.

Hierin liegt eben der Fundamentalfehler der Darwinischen Hypothese, dass nach derselben aus dem einfachsten Lebewesen lediglich durch äussere Einwirkungen im Laufe der Zeit die enorm mannigfaltige und höchst komplizierte Organismenwelt sich entwickelt haben soll. Das widerspricht dem Kausalitäts- und Entwicklungsgesetz. Denn wenn wirklich das erste Lebewesen durchaus einfach war, so konnte unmöglich blos durch lange Einwirkungen von aussen auf dasselbe das Gegenteil davon: die höchste und grossartigste Kompliziertheit aus ihm sich herausbilden, da die äusseren Einwirkungen nur Reize sind, die einen bereits vorhandenen Inhalt zur Entfaltung bringen, aber keinen geben können. Darum setzt jede Entwicklung notwendig entsprechende Anlagen voraus, und wo diese

nicht existieren, kann auch jene nicht stattfinden. Da hilft auch nicht die Zauberformel: „kleinste Schritte und grösste Zeiträume“!

Darum sagen wir, dass bereits am Anfangszustande der Welt im Ursystem der Stoffe die ganze folgende kosmische und organische Entwickelung angelegt gewesen sein muss, so dass diese naturgesetzlich daraus erfolgen konnte und musste.

Das kosmische Ursystem bildete das göttliche Weltprogramm, demgemäss durch die in ihm gelegenen Kräfte und Gesetze das grosse Weltdrama im Laufe der Jahrtausende sich abwickelte.

Die organische Entwicklung ging sonach mit der planetarischen gleichsam Hand in Hand, da diese ja die notwendige Voraussetzung und der fruchtbare Mutterboden für jene bildete. Darum sehen wir auch nach Ausweis der paläontologischen Forschung je nach den verschiedenen Entwicklungsphasen der Erde verschiedene Pflanzen- und Tierformen entstehen.

Dieselben müssen also nicht notwendig als besondere wiederholte Schöpfungen Gottes betrachtet werden, sondern können recht wohl naturgesetzliche spätere Entwicklungsprodukte aus der ersten ursprünglichen Schöpfung sein.

Diese Auffassung steht keineswegs im Widerspruch mit der Bibel [1]). Im Gegenteil, sie lassen sich mit

1) In dieser Beziehung sagt auch Duilhé-Braig; „Es findet sich in den Glaubensurkunden kein Wort, das sich gegen die allgemeine Idee der Entwicklung als einer hypothetischen Naturerklärung ausspielen liesse. Nichts ist uns geoffenbart über die genaue Art und Weise, wie das Pflanzen- und das Tierreich eigentlich hervorgetreten, wie sich beide entfaltet haben“. Apologie S. 374.

deren bezüglichen Äusserungen leicht vereinbaren. Hören wir sie! Da heisst es Gen. 1, 11: „Und Gott sprach: es sprosse die Erde Gras, welches grünt und Samen trägt, und Fruchtbäume, die Früchte tragen nach ihrer Art, in denen selbst ihr Samen sei auf Erden! Und so geschah es. Die Erde sprosste Gras" u. s. w. Ferner ebendaselbst v. 20. 24: „Auch sprach Gott: es bringe hervor das Wasser kriechendes Tier mit lebendiger Seele und Geflügel über der Erde unter der Veste des Himmels Es bringe die Erde hervor lebende Wesen nach ihrer Art, zahmes Vieh und Gewürm und die (wilden) Tiere der Erde nach ihrer Art. Und so geschah es".

Aus diesen Stellen geht Folgendes hervor: 1. dass auch nach der Bibel nicht, wie man häufig meint, die Pflanzen und Tiere durch spätere besondere Schöpfungsakte entstanden sind; denn es heisst nicht: Gott schuf das Gras und die Fruchtbäume, das kriechende Tier und Geflügel, sondern es heisst: Die Erde sprosse Gras und Fruchtbäume, das Wasser bringe hervor kriechendes Tier und Geflügel. Hier wird also deutlich die Hervorbringung der Organismen der Erde und dem Wasser zugeschrieben. 2. Hat aber die Erde und das Wasser die Lebewesen ursprünglich aus sich hervorgebracht, dann müssen sie offenbar zuvor darin enthalten gewesen sein. Als solche oder als ausgebildete Organismen waren sie aber nicht in ihnen vorhanden. Folglich mussten sie der Anlage nach darin gewesen sein.

Demnach steht unsere Auffassung recht wohl im Einklang mit der Bibel.

Sie scheint uns aber auch der Erhabenheit des Schöpfers viel würdiger zu sein als die Ansicht von den wiederholten Eingriffen desselben in den Naturlauf.

Diese Überzeugung hegt auch der berühmte Naturforscher Robert Wallace, indem er sagt: „Die Vorstellung, welche uns im Universum seinen eigenen Lenker zeigt, ist weit erhabener als die, welche in ihm unaufhörlich den Schöpfer eingreifen lässt. Die Welt ist so eingerichtet, dass die Thätigkeit der allgemeinen Gesetze darin eine möglichst grosse Mannigfaltigkeit in ihrer Gestaltung und in ihren Klimaten hervorbringt. Ebenfalls allgemeine Gesetze lassen in ihr die den verschiedenen Bedingungen der Erde angepassten mannigfachsten Organismen entstehen. Die Kräfte der unorganischen Natur regeln und kontrollieren sich selbst. Ebenso ist es mit der organischen Welt, wo die Gesetze viel komplizierter und die Einrichtungen viel feiner sind. Wird man, weil die Harmonie eine vollständige ist, behaupten, sie setze eine zu komplizierte Maschine voraus, eine so komplizierte, dass sie der Schöpfer nicht habe bauen können? Die Theorie des fortwährenden Eingreifens beschränkt die Macht des Schöpfers. Sie schliesst in sich, dass er in der organischen Welt nicht durch blosse Gesetze handeln könne, dass er die Konsequenz der kombinierten Gesetze des Stoffes und des Geistes nicht vorauszusehen verstanden habe. Dem Schöpfer dies zuschreiben, was nichts anderes wäre als die Unfähigkeit unseres Verstandes, hiesse ihn herabsetzen [1]."

Wir nehmen also nur eine eigentliche Schöpfung an, und diese bestand in der Hervorbringung der Substanzen der Dinge nebst deren Gesetze und deren primären Anordnung zu einem derartigen System, dass daraus in naturgesetzlicher Entwicklung im Laufe der Jahrtausende das erhabene, bewunderungswürdige

1) R. Wallace, Essays; p. 231 f.

Universum mit seinen Einzelwesen hervorgehen konnte. Das ist unsre prinzipielle Auffassung der Sache, die Auffassung des kritischen Realismus, der jüngsten Phase der christlichen Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts.

Die Vorzüge dieser Ansicht liegen auf der Hand: vor allem ist sie streng wissenschaftlich und doch in Harmonie mit der christlichen Religion; denn sie giebt Gott, was Gottes, und der Natur, was der Natur ist.

Ferner steht sie im Einklang mit den bisher erforschten Thatsachen der Welt, ruht also auf dem festen Grunde der Erfahrung und nicht auf blossen luftigen Vermutungen.

Nicht minder entspricht sie durchaus dem allgemeinen Kausalitätsgesetz und damit der Vernunft. Infolge dessen ist sie einleuchtend, einfach und klar.

Endlich ist sie auch unstreitig zeitgemäss, indem sie ebenfalls dem Entwicklungsprinzip huldigt, wenn auch nicht in der speziellen Form des Darwinismus, dessen Wahrheitsmomente sie übrigens in sich schliesst.

IX. Die Abstammung des Menschen.

Nachdem wir bisher die unorganischen und organischen Weltkörper in ihrer ursprünglichen Entstehung betrachteten, lenkt sich unser Blick auf dasjenige Wesen, welches unter den uns erfahrungsgemäss bekannten Dingen unstreitig das vorzüglichste ist und darum die Krone der irdischen Schöpfung genannt wird. Es fragt sich daher nun: woher stammt anfänglich der Mensch? Über diese Frage wurde speziell in den letzten Jahrzehnten des 19. Säkulums in der

Wissenschaft mehr gestritten als in den vorhergehenden Jahrhunderten zusammengenommen. Die moderne antichristliche Weltanschauung hat zu dieser Frage entschieden Stellung genommen und sie dahin beantwortet, dass der Mensch durch die natürliche Zuchtwahl und den Kampf ums Dasein sich allmälig aus dem Tierreich entwickelt habe, und zwar aus jenem Stamme, aus dem auch die gegenwärtigen höheren Affenarten hervorgegangen seien.

Hören wir nun die Gründe für diese Annahme und untersuchen wir, ob dieselben stichhaltig sind oder nicht.

Der Hauptgrund, welcher zu der in Rede stehenden Ansicht geführt hat, ist ein allgemeiner. Man sagt nämlich: diese Annahme liege einfach in der Konsequenz der Darwinischen Lehre; denn wenn alle organischen Wesen, die Pflanzen und die Tiere, im Laufe der Jahrtausende auseinander sich entwickelten, dann dürfe man bei dem Menschen keine Ausnahme von diesem Gesetz machen, da auch er ein Organismus sei. Folglich müsse er auf dieselbe Weise ursprünglich entstanden sein, wie die übrigen Lebewesen.

Darauf erwidern wir: ja, wenn es fest stände, dass alle organischen Lebewesen sich nach den angegebenen Darwin'schen Prinzipien einst entwickelten, dann läge allerdings der Schluss auf den Menschen nahe, wenn er auch deshalb noch nicht gerechtfertigt wäre. Allein die Hypothese Darwin's ist, wie wir gesehen haben, thatsächlich keineswegs festbegründet, da schwerwiegende, ja prinzipielle Bedenken dagegen stehen. Darum ist es wissenschaftlich nicht erlaubt, von ihr ohne weiteres auf den Ursprung des Menschen zu schliessen.

Doch die Vertreter der modernen Weltansicht be-

rufen sich für ihre diesbezügliche Lehre nicht allein auf den angegebenen allgemeinen Grund, sondern sie bringen auch besondere Beweise für dieselbe vor, die wir jetzt ins Auge fassen wollen.

1. Die analoge Körperkonstitution bei Mensch und Tier.

Zum Belege für die tierische Abstammung des Menschen weist Darwin vor allem auf die ähnliche Körperbildung der Menschen und Tiere hin, indem er bemerkt: „Es ist notorisch, dass der Mensch nach demselben allgemeinen Typus oder Modell wie die andern Säugetiere gebildet ist. Alle Knochen seines Skeletts können mit entsprechenden Knochen eines Affen oder einer Fledermaus oder einer Robbe verglichen werden; dasselbe gilt für seine Muskeln, Nerven, Blutgefässe und Eingeweide. Das Gehirn, dieses bedeutungsvollste aller Organe, folgt denselben Bildungsgesetzen, wie Huxley und andere Anatomen gezeigt haben. Bischoff[1]), welcher zu den Reihen der Gegner gehört, giebt zu, dass jede menschliche Spalte und Falte in dem Gehirn des Menschen ihr Analogon in dem Gehirn des Orang findet; er fügt aber hinzu, dass in keiner Entwicklungsperiode beide Gehirne vollständig unter einander übereinstimmen. Dies konnte man auch nicht erwarten, denn sonst würden ihre geistigen Fähigkeiten dieselben gewesen sei. Vulpian[2]) bemerkt: ‚Les différences réelles, qui existent entre l'encéphale de l'homme et celui des singes supérieurs, sont bien minimes. Il ne faut pas se faire d'illusions à cet égard. L'homme est bien plus près des singes anthropomorphes par les

1) Bischoff, Grosshirnwindungen des Menschen; 1868 S. 96.

2) Vulpian, Leçon sur la Physiologie; 1866 S. 890.

charactères anatomiques de son cerveau, que ceux-ci ne le sont seulement des autres mammifères, mais même de certains quadrumanes, des guenons et des macaques.' Es wäre aber überflüssig, hier noch weitere Einzelheiten in betreff der Übereinstimmung zwischen dem Menschen und den höheren Säugetieren in der Bildung des Gehirns und aller andern Teile des Körpers anzuführen.

Es dürfte indessen der Mühe wert sein, einige wenige Punkte, welche nicht direkt oder offenbar in Verbindung mit dem Körperbau stehen, speziell anzuführen, aus denen diese Übereinstimmung oder Verwandtschaft deutlich hervorgeht.

Der Mensch ist fähig, von den Tieren gewisse Krankheiten aufzunehmen oder sie ihnen mitzuteilen, wie Wasserscheu, Pocken, Rotz u. s. w., und diese Thatsache beweist die grosse Ähnlichkeit ihrer Gewebe und ihres Blutes, sowohl in ihrem feineren Bau, als in der Zusammensetzung, und zwar viel deutlicher, als es durch deren Vergleichung unter dem besten Mikroskop oder mit Hilfe der sorgfältigsten chemischen Analyse nachgewiesen werden kann. Die Affen sind vielen nicht kontagiösen Krankheiten ausgesetzt und zwar denselben wie wir.

So fand Rengger[1]), welcher eine Zeitlang den Cebus Azarae in seinem Vaterlande sorgfältig beobachtete, dass er Katarrh bekam, mit den gewöhnlichen Symptomen, welcher bei häufigem Rückfall zu Schwindsucht führte. Diese Affen litten an Schlagfluss, Entzündung der Eingeweide und grauem Staar am Auge. Die jüngeren starben oft am Fieber während der

1) Rengger, Naturgeschichte der Säugetiere von Paraguay; 1830 S. 50.

Periode, in der sie ihre Milchzähne verlieren; Arzneien haben dieselbe Wirkung auf sie wie auf uns. Viele Arten von Affen haben eine starke Vorliebe für Thee, Kaffee und spirituöse Getränke, sie können auch, wie ich selbst gesehen habe, mit Vergnügen Tabak rauchen. Brehm behauptet, dass die Eingeborenen von Nordafrika die wilden Paviane dadurch fangen, dass sie Gefässe mit starkem Bier hinstellen, in welchem sich die Affen betrinken. Er hat mehrere dieser Tiere, die er in Gefangenschaft hielt, in diesem Zustande gesehen und giebt einen höchst komischen Bericht ihres Benehmens und ihrer wunderbaren Grimassen. Am folgenden Tage waren sie sehr verstimmt und unaufgelegt, sie hielten ihren schmerzenden Kopf mit beiden Händen und boten ein äusserst erbarmungswürdiges Aussehen dar. Wurde ihnen Bier oder Wein angeboten, so wandten sie sich mit Widerwillen ab, labten sich dagegen an Citronensaft [1]). Ein amerikanischer Affe, ein Ateles, wollte, nachdem er einmal vom Branntwein betrunken war, nie mehr solchen berühren und war daher weiser als viele Menschen. Diese unbedeutenden Thatsachen beweisen, wie ähnlich die Geschmacksnerven bei den Affen und den Menschen sein müssen und in wie ähnlicher Weise ihr ganzes Nervensystem affiziert wird.

Der Mensch wird von inneren Parasiten geplagt, welche zuweilen tötliche Wirkungen hervorbringen, in gleicher Weise auch von äusseren, und alle diese Schmarotzer gehören zu denselben Gattungen oder Familien wie die, welche andere Säugetiere bewohnen. Der Mensch ist in gleicher Weise wie andere Säugetiere, Vögel und selbst Insekten jenem geheimnisvollen

1) Brehm, Tierleben; Bd. I. S. 75. 86.

Gesetz unterworfen, welches gewisse normale Vorgänge, wie die Trächtigkeit, ebenso wie die Reife und die Dauer gewisser Krankheiten den Mondperioden zu folgen veranlasst [1]).

Seine Wunden werden durch denselben Heilungsprozess wieder hergestellt, und die nach der Amputation seiner Gliedmassen gelassenen Stumpfe besitzen gelegentlich, besonders während der früheren embryonalen Periode, eine gewisse Fähigkeit der Regeneration wie bei den niedersten Tieren [2]).

Der ganze Prozess jener bedeutungsvollen Verrichtung, der Fortpflanzung der Art, ist bei den Säugetieren in auffallender Weise derselbe, von dem ersten Akte der Werbung des Männchens bis zu der Geburt und Ernährung der Jungen. Die Affen werden in einem fast genau so hilflosen Zustande geboren wie unsere eigenen Kinder, und in gewissen Gattungen weichen die Jungen in ihrem Aussehen von den Erwachsenen genau so viel ab, als unsere Kinder von ihren erwachsenen Eltern [3]). Einige Schriftsteller haben als einen wichtigen Unterschied hervorgehoben, dass beim Menschen die Jungen in einem viel späteren Alter zur Reife gelangen als bei irgend einem anderen Tiere. Wenn wir aber einen Blick auf die Menschenrassen werfen, welche tropische Länder bewohnen, so ist der Unterschied nicht gross. Denn der Orang wird, wie man

1) Inbezug auf Insekten siehe Dr. Laycock, On a general law of vital periodicity; British Ass. 1842. Macculoch sah einen Hund an dreitägigem Wechselfieber leiden. Silliman's American Journal of Science; tom. XVII. p. 305.

2) Darwin Ch., Über das Variieren der Tiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation; Bd. 2 S. 20.

3) Vgl. Geoffroy St. Hilaire und Cuvier, Hist. nat. des Mammifères; tom. I. 1824.

glaubt, nicht vor einem Alter von 10—15 Jahren reif[1]. Der Mann weicht von der Frau in der grossen Körperkraft, in dem Behaartsein u. s. w. ebenso wie inbezug auf den Geist in derselben Weise ab, wie die beiden Geschlechter vieler Säugetiere von einander abweichen. Es ist überhaupt kaum möglich, die enge Übereinstimmung im allgemeinen Bau, in der feinen Struktur der Gewebe, in der chemischen Zusammensetzung und in der Konstitution zwischen dem Menschen und den höheren Tieren, besonders den anthropomorphen Affen, zu übertreiben[2]."

Aus all dem folgert die moderne antichristliche Wissenschaft die Abstammung des Menschen vom Tiere. Aber dieser Schluss ist keineswegs berechtigt. Denn aus der Ähnlichkeit zweier oder mehrerer Dinge geht noch nicht hervor, dass sie sich aus einander entwickelt haben. So sind z. B. auch die Krystalle einander sehr ähnlich, obschon sie nicht von einander abstammen.

Freilich wird man dagegen einwenden, dass ja den Krystallen überhaupt die Fortpflanzungsfähigkeit abgehe. Das ist allerdings wahr, aber es könnte ihnen doch möglicherweise die Fort**bildungs**fähigkeit zukommen, indem sich z. B. aus der Mutterlauge zuerst nur die einfachsten Krystalle, wie Würfel, dann durch Ansatz daran Oktaeder, ferner Dodekaeder u. s. w. gestalteten. Aber dem ist thatsächlich nicht so, und doch bilden sich die Krystalle in ähnlichen Formen. Deshalb ist es nicht gestattet, aus der Ähnlichkeit der Dinge auf ihren gemeinsamen Ursprung zu schliessen.

1) Huxley, Stellung des Menschen in der Natur; 1863 S. 38.

2) Darwin, Die Abstammung des Menschen, S. 8 ff.

Dasselbe gilt von der Ähnlichkeit der Krankheiten, der Genussmittel und der Fortpflanzungsart der Menschen und höheren Tiere, besonders der Affen. Denn das Alles ergiebt sich ganz natürlich aus der Ähnlichlichkeit ihrer Organisation. So wenig nun die letztere, wie wir oben gesehen haben, ein Beweis ist für die gemeinsame Abstammung von Mensch und Tier, ebenso wenig sind es auch ihre Folgeerscheinungen.

Übrigens stehen der bezüglichen Körperähnlichkeit auch bedeutende Unterschiede gegenüber, speziell was den edelsten und wichtigsten Körperteil, das Gehirn, betrifft. So hat aufgrund eingehender Untersuchungen J. Möller festgestellt, dass das Hirngewicht des dem Menschen nächst stehenden erwachsenen Affen, des Schimpanse, 355—400 gr. beträgt, während der Anatom Bischoff bei dem erwachsenen Europäer 1350—1360, beim Neger ungefähr 100 gr. weniger gefunden hatte. Ein Schimpanse von 2—4 Jahren hat 266—397 gr. Hirngewicht, dagegen ein Kind im gleichen Alter 1040 gr. Es hat also der Schimpanse ein 3—4 Mal leichteres Hirn als der Mensch, und sein Wachstum ist weit langsamer als beim Menschen. Das Verhältnis des Gehirns zum ganzen Körper ist darnach beim Menschen wie 1 : 35—40, beim Schimpanse wie 1 : 70—80. Geringer ist der Unterschied im jugendlichen Alter. Übrigens ist zu beachten, dass nicht die ganze Hirnmasse, sondern nur die Grösse des Vorder- oder Grosshirns mit dem Grade der Intelligenz zusammenhängt. In dieser Beziehung ist nun nachgewiesen, dass das menschliche Grosshirn eine grössere Anzahl von Nebenfurchen und Windungszügen mit stärkeren Biegungen besitzt als der höchst entwickelte Affe. Auch rücksichtlich der sogen. grauen Substanz des Gehirns ergab sich ein Unterschied in den Fortsätzen

der Ganglienzellen, indem beim Schimpanse sie viele winklige Knickungen zeigen, was beim Menschen weit seltener der Fall ist. Die Resultate Möller's lassen sich in dem schon von J. Ranke ausgesprochenen Satz zusammenfassen: „Der Menschencharakter des Gehirns beruht lediglich auf dem hohen Übergewicht des nicht automatisch wirkenden Teiles der Grosshirnhemisphäre über die automatisch wirkenden Gehirnabschnitte [1].“

Was das Verhältnis der Hirnmasse bezw. der Schädelkapazität betrifft, kam Topinard zu dem Ergebnis, „dass der Rauminhalt der Schädelhöhle und folglich das Volumen des in ihr eingeschlossenen Organs allmälig, aber überhaupt nur wenig wächst bei den Tieren, dagegen ganz plötzlich und ungeheuer zunimmt, wenn man zum Menschen übergeht . . . Daraus ergiebt sich in evidentester Weise, dass die drei in Betracht kommenden Anthropoiden (Gorilla, Orang-Utang, Schimpanse) bei sonst gleichen Verhältnissen dreimal weniger Hirnraum haben als der Mensch [2].“

Hinsichtlich der Schädelbildung hatte zwar Huxley behauptet, dass die anatomischen Verschiedenheiten, die den Menschen vom Gorilla und Schimpanse unterscheiden, nicht so gross seien als die, welche den Gorilla von den niedrigen Affen trennten; allein dem trat Th. Bischoff entschieden entgegen, indem er erklärt, dass ihm nach der Vergleichung des anatomischen Baues der genannten höchst entwickelten Affen mit dem des Menschen die Unterschiede zwischen beiden

1) Vgl. Natur und Offenbarung, 1891 Heft 9 S. 55 f. — J. Ranke, Der Mensch; 1888.

2) Topinard, Anthropologie; 2. Aufl. Deutsche Ausgabe v. Neuhauss 1888 S. 45 f. Vgl. Gutberlet, Der Mensch; 1896 S. 250.

noch immer sehr gross erscheinen und es ihm nicht gelingen will, dieselben im Sinne der modernen Schule wegzudemonstrieren. „Diese Unterschiede erstrecken sich nicht nur auf einzelne Punkte z. B. auf den Gesichtswinkel, auf die Stellung des Hinterhauptloches, auf die Anordnung, Art und Bau der Zähne oder auf die absolute und relative Grösse des Gehirns, die Anordnung seiner Windungen, die Gegenwand oder Ausbildung eines hinteren Hornes der Seitenvertrikel und eines Calcar Avis in demselben, auf die Bildung der Extremitäten und Hände und Füsse u. dgl. m., sondern sie erstrecken sich auf das kleinste Detail, dessen vorzugsweise hervortretende Effekte nur jene einzelne hervorgehobenen Punkte sind [1].“

Von ganz besonderer Wichtigkeit aber sind die Forschungsresultate rücksichtlich der Wachstumsverhältnisse der Affen- und Menschenschädel, die vornehmlich Lucae untersucht hat. Nach diesem Forscher sind zwar in der Jugend Mensch und Affe hinsichtlich des Schädels einander sehr ähnlich, aber bei weiterem Alter werden sie sich immer unähnlicher. Während nämlich beim ferneren Wachstum das Gehirn des Affen in der Entwicklung sehr zurückbleibt, die Gesichtsknochen hingegen sich ausserordentlich gross bis zum Charakter reissender Tiere entwickeln, gelangt umgekehrt beim Menschen das Gehirn als das Organ des Geistes zur höchsten Entwicklung und wird dadurch der Gesichtsknochen des menschlichen Schädels förmlich unterdrückt. Das Gesammtergebnis seiner Vergleichungen fasst Lucae in folgenden Sätzen zusammen: „Und so ist denn der genetische Zusammenhang

1) Bischoff, Über die Verschiedenheit der Schädelbildung. 1867 S. 74.

zwischen Affe und Mensch als Eltern und Kinder falsch, denn der sich entwickelnde Affe könnte sich nur noch weiter vom Menschen entfernen, wie Virchow[1]) ganz richtig sagte und wie unsere vorstehende Untersuchung aufs gründlichste nachweist. Nie aber wird nach den strikten Gesetzen des Wachstums ein Mensch werden, da beide in ihrer Entwicklung diametral entgegengesetzte Wege beschreiten[2]).“

Zu demselben Ergebnis gelangte Gratiolet: „que rien ne permet de voir dans le cerveau du singe un cerveau d'Homme frappé d'arrêt de développement, ni dans le cerveau de l'Homme un cerveau de singe développé“; desgleichen Bert: „qu'en se perfectionnant, les singes ne se rapprochent pas de l'Homme, et, réciproquement, qu'en se dégradant, le type humain ne se rapproche pas des singes“; ebenso Pruner-Bey: „il n'existe pas de passage possible entre l'Homme et le singe, si ce n'est à la condition d'intervertir les lois du développement[3])“.

Demnach ist es also unmöglich, dass nach den thatsächlich bestehenden Gesetzen der Entwicklung aus dem Affen ein Mensch sich bilden könnte; denn beide verfolgen in der Entwicklung des Schädels und des Gehirns einen umgekehrten Weg, indem sie sich, je mehr sie sich vervollkommnen, von einander ent-

1) Virchow, Menschen- und Affenschädel; Samml. wissensch. Vorträge 1870.

2) Lucae, Affen- und Menschenschädel im Bau und Wachstum begriffen. Archiv für Anthropol. Bd. VI. 1873.

3) Quatrefages, Rapport sur les progrès de l'Anthropologie; p. 247.

fernen, statt sich zu nähern[1]). Das Alles spricht also direkt gegen die Darwin'sche Theorie. Doch hören wir ihn in der Begründung derselben weiter!

2. Die embryonale Entwicklung des Menschen.

„Der Mensch entwickelt sich," sagt Darwin, „aus einem Eichen von ungefähr $^1/_{125}$ Zoll Durchmesser, welches in keiner Hinsicht von den Eichen anderer Tiere abweicht. Der Embryo selbst kann auf einer frühen Stufe kaum von dem anderer Glieder des Wirbeltierreiches unterschieden werden. Auf dieser Periode verlaufen die Arterien in bogenförmigen Ästen, als wenn sie das Blut zu Kiemen brächten, welche bei den höheren Wirbeltieren nicht vorhanden sind, obschon die Spalten an den Seiten des Halses noch übrig sind und deren frühere Stellung angeben. Auf einer etwas späteren Periode, wenn sich die Gliedmassen entwickeln, entstehen, wie der berühmte von Baer bemerkt, die Füsse von Eidechsen und Säugetieren, die Flügel und Füsse der Vögel und ebenso die Hände und Füsse des Menschen sämmtlich aus derselben Grundform. ‚Erst auf späteren Entwicklungsstufen,' sagt Professor Huxley[2]), ‚bietet das junge menschliche Wesen deutliche Verschiedenheiten von dem jungen Affen dar, welcher letztere ebenso weit vom Hunde in seiner Entwicklung abweicht, als es der Mensch thut.' So auffallend diese letztere Behauptung zu sein scheint, so ist sie doch nachweisbar richtig. — Nach den vorstehenden, auf grund so hoher Autoritäten mitgeteilten Angaben würde es meinerseits überflüssig sein, noch

1) Vgl. F. von Rougemont, Der Urmensch, Heft 8 S. 11. Berlin 1870.

2) Huxley, Stellung des Menschen in der Natur, S. 75.

eine Anzahl entlehnter Einzelheiten zu geben, um zu zeigen, dass der Embryo des Menschen streng dem anderer Säugetiere gleicht [1]."

Hier sagt also Darwin, dass das Eichen, aus welchem der Mensch sich entwickelt, in keiner Hinsicht von den Eichen anderer Tiere abweiche. Dieser Ansicht können wir jedoch nicht beistimmen; denn wenn sie richtig wäre, dann könnten unmöglich aus den Eichen so verschiedene Wesen hervorgehen, da nach dem Kausalitätsgesetz aus gleichen Ursachen gleiche Wirkungen folgen. Darwin und seine Anhänger haben sich hier offenbar durch den äusseren Augenschein täuschen lassen: weil nämlich die befruchteten Eier der Menschen und Säugetiere äusserlich sehr ähnlich sehen, so schlossen sie daraus, dass dieselben auch innerlich einander gleich seien. Das ist aber sicherlich unrichtig; denn wenn in der That ursprünglich die in Rede stehenden Eichen einander gleich wären, so müssten es auch die aus ihnen sich entwickelnden Organismen sein, indem aus Gleichem Gleiches folgt. Da aber thatsächlich die letzteren sehr von einander abweichen, darum müssen auch die Eier, aus denen sie hervorgegangen sind, in ihrer inneren systematischen Anordnung, zu deren Wahrnehmung unsere auch noch so verbesserten Beobachtungsmittel unzureichend sind, ebenso sehr von einander differieren. Diese Annahme ist eine notwendige Forderung des Kausalitätsgesetzes. Darum kann es nicht richtig sein, dass, wie Darwin meint, das menschliche Ei „in keiner Hinsicht von den Eichen anderer Tiere abweicht", und folglich ist auch der Schluss unberechtigt, den die moderne Abstammungslehre daraus zieht.

1) Darwin, Abstammung des Menschen, S. 11 ff.

Das Gesetz gilt ferner auch von den aus den Eichen sich entwickelnden Embryonen der Menschen und Säugetiere. Auch wenn diese Embryonen in mancher Beziehung äusserlich sich einander gleich sehen, so ist doch das blosser Schein. In ihrer inneren Veranlagung und Systematik sind sie ohne Zweifel von einander sehr verschieden, da sonst unmöglich so verschiedene Lebewesen aus ihnen entstehen könnten.

Ja hätte Darwin und mit ihm die moderne monistische Weltansicht Recht, dass die Embryonalentwicklung der Einzelwesen eine Wiederholung der Stammesentwicklung sei, — was Häckel als das biogenetische Grundgesetz bezeichnete — und dass dieses „Grundgesetz“ den Hauptbeweis sowohl für die gemeinsame Abstammung der verschiedenen Tierklassen von einander, als auch des Menschen von ihnen bilde, dann müssten die menschlichen und die tierischen Embryonen nicht nur äusserlich einander ähnlich sehen, sondern auf den verschiedenen Entwicklungsstufen einander gleich sein, so dass sie mit einander vertauscht werden könnten; denn nur dann, wenn diese Gleichheit feststeht, kann von einer Entwicklung der einen Gattung aus der andern die Rede sein [1]).

Nun aber wird kein Vernünftiger mit Recht behaupten können, dass der menschliche Embryo auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung wirklich in identischer Weise die verschiedenen Stufen der Tierklassen durchläuft; denn da giebt es Lücken auf Lücken [2]).

1) Vgl. E. Mandel, Professor Häckel's natürliche Entstehung des Menschen; Regensburg 1883 S. 30.

2) Das muss selbst Häckel zugeben, und auch K. Vogt bemerkt: „Kein Embryo einer bestimmten Klasse von Wirbeltieren gleicht gänzlich dem einer andern Klasse zu irgend einer Zeit

Folglich ist auch das sogen. biogenetische Grundgesetz kein Beweis für die tierische Abstammung des Menschen; denn die Beobachtung lehrt uns keine Gleichheit der in Rede stehenden Embryonen auf den verschiedenen Entwicklungsstufen, sondern nur eine äussere Ähnlichkeit. Daraus lässt sich aber nur der Schluss ziehen, dass in der Organismenwelt ein einheitliches grosses Entwicklungsgesetz besteht, welches in jeder Gattung während ihrer ontogenetischen Erneuerung so lange zur Geltung kommt, als die individuelle eigenartige Ausgestaltung es zulässt.

Es giebt sonach in der Organismenwelt ein allgemeines, spezifische und individuelle Bildungsgesetze. Diese drei Klassen von organischen Gesetzen machen sich bei der Entwicklung eines jeden Organismus geltend. Denn ein jeder trägt vor allem den allgemeinen Organisationscharakter an sich, einfach deshalb, weil er eben ein organisches Wesen ist; jeder bekundet ferner einen besonderen Artcharakter, weil er zu einer gewissen Art gehört; und jeder besitzt auch individuelle Züge, weil er ein bestimmtes Individuum ist.

Daraus folgt, dass die genannten drei Gesetze in ihrer Wirksamkeit einander beschränken: das allgemeine Organisationsgesetz wird beschränkt durch das

seiner Existenz; ein Vogel- oder Reptilembryo ist nie einem Fischembryo völlig gleich; er ist ihm nur ähnlich. Man kann in der Entwicklung eines jeden Embryos zwei Anlagen oder Richtungen entdecken; durch die eine oder allgemeine dokumentiert er sich z. B. als Wirbeltier und schreitet durch Bildungen fort, welche denen in der erwachsenen Tierwelt analog sind; durch die zweite, die spezifische Anlage zeigt er sogleich seine eigentümliche Natur als Fisch, Reptil oder Vogel.

spezifische oder Artbildungsgesetz und dieses durch das Individualgesetz.

Der reale Grund und das Substrat aber dieser Entwicklungsgesetze liegt wesentlich in der bestimmten systematischen Anordnung und chemischen Beschaffenheit der Moleküle der befruchteten Samenzelle, von welcher die Bildung des Organismus ausgeht. Denn die Naturgesetze sind, wie wir schon früher hervorgehoben haben, nicht besondere höhere Mächte, die gleichsam wie Tyrannen über den Dingen thronen und sie beherrschen, — das ist eine mythische Naturauffassung, die aber heute noch vielfach vorkommt — sondern ein Naturgesetz ist nichts Anderes als die konstante Wirkungsweise eines Dinges in seiner Beziehung zu anderen, und diese konstante Wirkungsweise ist nur eine Folge der inneren Konstitution und Beschaffenheit seiner Bestandteile. Je nachdem also die befruchteten Keimzellen innerlich verschieden konstituiert sind, je nachdem sind ihre Bildungsgesetze verschieden und verläuft deshalb auch ihre Entwicklung in verschiedener Weise.

Wie bei der Weltentwicklung im Grossen Alles auf das Ursystem der Stoffelemente im Anfangszustande ankam: so kommt demnach auch bei der Organismenentwicklung im Kleinen Alles auf das Ursystem der Stoffelemente in der befruchteten Eizelle an. In diesem organischen Ursystem ist die ganze folgende Entwicklung des Lebewesens in generischer, spezifischer und individueller Hinsicht gesetzlich angelegt, so dass sie, wenn die gehörigen äusseren Lebensbedingungen vorhanden sind, mit Nothwendigkeit daraus erfolgen muss, ähnlich wie im primitiven kosmischen Ursystem die ganze folgende Entwicklung der Welt- und Einzel-

körper und damit auch der Organismen ursprünglich angelegt war.

Das ist die Auffassung des kritischen Realismus oder der gegenwärtigen Phase der christlichen Philosophie in der beregten Sache, und diese Auffassung hat vor derjenigen der modernen antichristlichen Weltansicht den grossen Vorzug, dass sie einerseits ganz auf dem Boden der beobachteten Thatsachen steht und andererseits das in Rede stehende Problem genügend aufhellt, indem sie den unabweislichen Forderungen der Vernunft und speziell des Kausalitätsgesetzes vollständig entspricht.

3. Die rudimentären Bildungen beim Menschen.

Auch diese Organe, welche in ihrer Entwicklung zurückgeblieben sind, sollen vorzügliche Beweise für die tierische Abstammung des Menschen sein, indem ihr Vorhandensein nur dadurch erklärt werden könne, dass vollständig entwickelte Organe der Vorfahren des Menschen unter veränderten Lebensgewohnheiten infolge einfachen Nichtgebrauchs oder durch die natürliche Zuchtwahl allmälig reduziert worden seien. Solche Rudimente sind nach Darwin z. B. die Muskeln der oberen Stirnhaut, durch welche der Mensch gegenwärtig für gewöhnlich die letztere nicht bewegen kann[1]; ferner die Ohrenmuskeln, die er gleichfalls nicht zur Bewegung der Ohren benützt[2]; nicht minder die Nickhaut oder das dritte Augenlied. Dieselbe ist besonders gut entwickelt bei den Vögeln und für sie von höherer funktioneller Bedeutung, da sie sehr schnell über den ganzen Augapfel gezogen werden kann. Auch

1) Darwin, a. a. O. S. 16.
2) Ebend. S. 17.

findet sie sich bei manchen Reptilien und Amphibien sowie bei gewissen Fischen, z. B. bei den Haien. Auch in den beiden unteren Abteilungen der Säugetiere ist sie ziemlich gut ausgebildet; dagegen bei den Menschen und den Quadrumanen, wie bei den meisten übrigen Säugetieren kommt sie nur als blosses Rudiment vor, als die sogen. halbmondförmige Falte [1]).

Auch die Behaarung des Menschen weist nach Darwin auf dessen tierische Abstammung hin, indem er dieselbe als das Überbleibsel des vollen Haarkleides der Tiere betrachtet. Insbesondere spreche dafür die merkwürdige Thatsache, dass der menschliche Embryo im 6. Monat vollständig mit einem feinen, wollähnlichen Haar dicht bedeckt sei, so dass nur die inneren Handflächen und die Fusssohlen davon befreit bleiben [2]).

Als weitere Rudimente werden besonders hervorgehoben der wurmförmige Anhang am menschlichen Blinddarm, das Schwanzgebilde des menschlichen Embryos, die männlichen Brustdrüsen, welche in manchen Fällen wie bei den Frauen vollständig entwickelt vorkamen und sogar reichlich Milch gegeben haben [3]).

Alle diese Thatsachen und noch manche andere sollen nach Darwin und seinen Anhängern einen unwiderleglichen Beweis für die Abstammung des Menschen vom Tiere liefern.

Aber wie? ist das auch wirklich der Fall? Wir finden das nicht. Denn vor allem ist zu beachten, dass gar manche Gebilde von den Darwinisten als Rudimente angesehen werden, während sie in Wirklichkeit

1) Ebend. S. 19.
2) Ebend. S. 20. 21.
3) Ebend. S. 22. 25.

nur Missbildungen sind, wie z. B. die schwanzartigen Anhänge bei einzelnen Menschen. Dass dieselben wirklich nur angeborene Hemmungsbildungen darstellen, beweist der Umstand, dass sie meistens nicht, wie die Tierschwänze, Wirbel besitzen, sondern nur fleischig und sehnig sind. Von ihnen sagt der hervorragende Anthropologe J. Ranke: „Sie sind Überbleibsel aus einem während des Fruchtlebens des Menschen normalen Bildungsstadium. Diese „weichen Schwänze“, wie sie Virchow genannt hat, sind in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle, in denen sie beobachtet worden sind, mit oft sehr schweren anderen Missbildungen des Körpers, gewöhnlich mit angeborenem Verschlusse der hinteren Leibesöffnung, mit Bauch- und Blasenspalten oder auch mit Bildungsstörungen am Kopf, den Extremitäten u. s. w. verbunden [1].“

Dagegen sind eigentlich „geschwänzte Menschen“ bis jetzt nicht gefunden worden, und wenn manche Afrikareisende von solchen erzählt haben, so hatten sie sich durch den Augenschein täuschen lassen. So berichtet Schweinfurt, dass die Njam-Njam im Innern Afrikas das Fell der Zibethkatze oder eines langschwänzigen Affen derart um die Hüfte gebunden tragen, dass der Schwanz des Felles von der Kreuzbeingegend herabhängt. Dies veranlasst von der Ferne den Schein, als sei der Schwanz ein natürlicher. Und an den Quellflüssen des weissen Nil tragen die Weiber nach Morlang keine andere Bekleidung, als hinten und vorne einen Schurz von Blättern oder Gras, der mit einem Strick um den Leib befestigt weit herabhängt und von Unkundigen als Schwanz gedeutet werden kann. Aber wirklich wie die Tiere geschwänzte

1) J. Ranke, Der Mensch; 2. Aufl. Bd. I. S. 185.

Menschen hat man bis jetzt nicht beobachtet und wenn bei manchen schwanzartige Fortsätze vorkamen, so waren das, wie wir oben gehört haben, nur Missbildungen, welche für die Abstammung des Menschen nichts beweisen. Denn wenn die Missgestaltungen, die an dem Menschen vorkommen, Belege für seine ursprüngliche tierische Herkunft wären, dann müssten auch seine Vorfahren zwei Köpfe, zwei Leiber u. s. w. gehabt haben, da diese gleichfalls mitunter bei den Menschen sich zeigen.

Ebenso verhält es sich mit der Überzahl weiblicher Brüste, die auch manchmal vorkommt und von dem Darwinismus als Beweis für die tierische Abstammung des Menschen verwendet wird, indem man das als Rückfall in den ursprünglichen Tierzustand deutet. Aber ganz mit Unrecht; denn dass diese überzähligen Brüste nichts anderes als Missbildungen sind, zeigt der Ort ihres Vorkommens, indem dieselben nicht selten in der Mitte zwischen den normalen, ferner in der Achselgegend oder selbst in den Weichen, ja sogar an der Aussenseite des linken Oberschenkels sich befinden! Wie? Haben die tierischen Vorfahren des Menschen vielleicht auch an dieser Stelle die Brüste gehabt?

Ähnliches gilt von der allzu starken Behaarung mancher Menschen, die gleichfalls von den Darwinisten als ein Rückfall in die ursprüngliche Tiernatur angesehen wird, die aber in Wahrheit nichts weiter als eine angeborene Missbildung und darum kein Beleg für die Descendenztheorie ist. In dieser Beziehung bemerkt J. Ranke: „Die von uns angeführten Fälle genügen, um zu beweisen, dass an Stellen, an welchen die

1) J. Ranke, a. a. S. 165.

Wachstumsenergie während des Fruchtlebens eine normal oder krankhaft gesteigerte gewesen ist, sowohl von vornherein die Bekleidung mit Flaumhaaren eine stärkere wird, als auch im späteren Leben der Übergang von Flaumhaaren in dickere und stärker gefärbte Haare mit Regelmässigkeit eintritt. Damit sind diese so dunkel erscheinenden Fälle von tierähnlicher Behaarung als angeborene Missbildungen, oder in anderen Fällen als Fortbildungen einer im Fruchtleben acquirierten anormalen Anlage erkannt und damit der Reihe der übrigen Missbildungen der Menschengestalt angeschlossen Die übermässige pelzartige Haarentwicklung, die eigentliche Überbehaarung mit vorwiegender Beteiligung der Gesichtshaut giebt sich auch dadurch als eine Störung, welche auf einer allgemeineren Basis beruht, zu erkennen, dass, wie es scheint, ausnahmslos gleichzeitig die Zahnentwicklung in höherem oder geringerem Grade beeinträchtigt ist. Wie die Überbehaarung im Gesichte selbst, fallen, worauf namentlich R. Virchow hingewiesen hat, die Störungen der Zahnentwicklung in das Gebiet des Trigeminus, des dreigeteilten Nerven, welcher der Empfindungs- und Ernährungsnerv des Gesichtes wie der Zähne ist“ [1]).

Aber auch die wirklichen Rudimente liefern keinen sicheren Beweis für die tierische Abstammung des Menschen. Denn nehmen wir an, die Menschen besässen diese Organe nicht im rudimentären, sondern im ausgebildeten Zustand: sie könnten ihre Kopf- und Nickhaut und ihre Ohren willkürlich bewegen wie die Tiere, sie trügen wie diese ein vollständiges Haarkleid am Körper u. s. w.; wäre dieses vielleicht ein gültiges

1) J. Ranke, a. a. S. 179.

Argument, dass sie vom Tiere ihren Ursprung nahmen? Durchaus nicht; ebenso wenig wie der Umstand, dass sie wie das Tier Augen, Mund und Füsse haben und dieselben bewegen können. Denn aus der Ähnlichkeit der Organisation bei Mensch und Tier kann nicht mit Recht auf ihre Abstammung geschlossen werden. Folglich dienen auch die rudimentären Bildungen nicht zur Bestätigung der Darwinischen Descendenzlehre.

Ja sie bereiten ihr sogar selbst Schwierigkeiten; denn mit Recht bemerkt J. Wieser: „Es lässt sich gar nicht einsehen, warum die rudimentären Organe aus Nützlichkeitsgründen verkümmert sein sollten, da ihre vollkommene Ausbildung dem Menschen ebenso nützen könnte wie manchen Tieren. Dass sie aber aus ästhetischen Rücksichten von selbst sich bescheiden zurückzogen, wird doch niemand zu behaupten wagen, und es wäre in diesem Falle erst nachzuweisen, wie es nach Darwinischer Anschauung sich erklären lasse, dass bei dem vorgeblichen Abkömmling des Affen der ästhetische Gesichtspunkt so vorwiegend und massgebend werden konnte“ [1]).

Und „warum — kann man fragen — macht die Verkümmerung der rudimentären Organe keine Fortschritte? Eine zur Ruhe verurteilte Extremität ist in wenigen Wochen merklich abgemagert; aber die Augen des Maulwurfes und des Proteus sind schwerlich seit Menschengedenken grösser gewesen; dass der wurmförmige Anhang des Darmes der Völker des Altertums den unsrigen an Länge übertroffen habe, wurde noch nicht einmal vermutungsweise geäussert und ebenso wenig scheint jemand ernstlich zu hoffen, dass unsere

1) J. Wieser, S. J., Mensch und Tier; Freiburg Br. 1875 S. 143.

Nachkommen dereinst von diesem zwecklosen und gefährlichen Divertikel befreit sein würden“ [1]). Ja, warum sind im Laufe der Jahrtausende die bezüglichen Rudimente nicht verschwunden, oder doch wenigstens bedeutend zurückgegangen, wenn sie wirklich völlig nutzlose Organe sind und infolge Nichtgebrauchs und der natürlichen Zuchtwahl verkümmerten? Darauf möge die Theorie Darwin's eine befriedigende Antwort geben, was sie bis jetzt noch nicht gethan hat.

Auf unserem Standpunkt lässt sich die Sache im allgemeinen folgendermassen erklären: nach allem zu schliessen liegt den Organismen ein einheitliches Bildungsgesetz zugrunde, welches aber in den verschiedenen Arten verschieden modifiziertwird, indem je nach der Beschaffenheit der Zwecke der Arten die einzelnen Glieder verschieden entwickelt werden, so dass manche Körperteile, die bei einer Art als fungierende Organe sich ausbilden, bei einer andern zu keiner praktischen Bedeutung gelangen und so als Rudimente zurückbleiben. Dasselbe Prinzip lässt sich auch auf die geschlechtlichen Rudimente anwenden: „Wie die embryonale Entwicklung zeigt, ist anfänglich noch kein bestimmter Geschlechtscharakter zu bemerken; beide Geschlechter sind vielmehr nach demselben Typus angelegt. Erst im weiteren Verlauf der Entwicklung bleibt bei dem einen als Rudiment zurück, was bei dem anderen als fungirendes Organ sich ausbildet. Durch Störungen in der Entwickelung kann aber auch ein Organ, das regelmässig Rudiment zu bleiben hat, in Ausnahmefällen sich mehr oder weniger entwickeln. Weil so in jedem der beiden Geschlechter der Charakter des anderen Geschlechts

1) J. Henle, Anthropologische Vorträge, Braunschweig 1876 Heft 2 S. 70.

latent gewahrt bleibt, kann derselbe selbst in höherem Alter noch zur Entwicklung kommen, dann nämlich, wenn der bestimmende Charakter des Geschlechts zurücktritt“ [1]).

Nach all dem liefern also auch die rudimentären Bildungen bei den Menschen keinen unanfechtbaren Beweis für die tierische Abstammung, da sich dieselben auch auf andere als Darwinistische Weise erklären lassen.

4. Die paläontologischen Forschungsergebnisse.

In der Bildung der Erde unterscheidet man bekanntlich fünf Hauptformen: den krystallinischen Unterbau, die Primär-, die Sekundär-, die Tertiär- und die Quarternär-Formation, welch letztere das Diluvium und das Alluvium umfasst. Manche Forscher haben nun gemeint, dass die Existenz des Menschen aus seinen Überresten sich bis in die Tertiärzeit hinein verfolgen lasse. Aber alle Beweise, die man für diese Ansicht vorbrachte, haben sich bis jetzt als ungenügend gezeigt. Erst in der Quarternärzeit oder im Diluvium fanden sich sichere Spuren vom Menschen [2]).

Auf diese vorgeschichtlichen Menschenreste hat man natürlich seitens der modernen Forscher das schärfste Augenmerk gerichtet, in der besonderen Ab-

1) Gutberlet, Der Mensch; Paderborn 1896 S. 228.

2) Damit stimmt auch R. Virchow überein, der in einem am 18. März 1878 zu Leipzig gehaltenen Vortrag erklärte, es sei noch nicht erwiesen, dass der Mensch schon im Zeitalter der Tertiärformation existiert habe, da die in derselben gefundenen Feuersteine nicht von Menschenhand geschlagen sein müssten, sondern auch durch den Druck der auf ihnen lastenden Massen entstanden sein könnten. Erst im Diluvium lasse sich der Mensch mit Sicherheit nachweisen. Vgl. F. v. Hummelauer, Der tertiäre Mensch, in den „Stimmen aus Maria-Laach“ 1878 Heft 5 S. 481 ff.

sicht, um sie wo möglich als sehr erwünschte Belege für die Darwin'sche Theorie zu verwerten. Sehen wir daher zu, worin das Ergebnis dieser mit dem grössten Eifer unternommenen Untersuchungen besteht.

1. Bereits i. J. 1829 hat Dr. Schmerling seine mühevollen paläontologischen Forschungen begonnen, die sich auf mehr als 40 Höhlen in der Provinz Lüttich erstreckten. An einem Seile, das an einem Baume befestigt war, liess er sich in die Öffnungen der Höhlen hinab, und da dieselben oft sehr enge Gänge hatten, kroch er nicht selten auf Händen und Füssen, um weiter vordringen zu können. Nicht alle Höhlen lohnten seine Jahre langen Arbeiten, indem nicht überall versteinerte Knochen sich fanden. Von grossem Interesse wurde jedoch die von Engis, welche ungefähr zwei Meilen von Lüttich am linken Ufer der Maas liegt, da sie Überreste von wenigstens zwei menschlichen Individuen enthält, die mit Knochen und Zähnen von Mammut, Nashorn, Bär, Hyäne und Pferd zusammenlagen. Das Erdreich, in dem dieselben sich befanden, war noch ungestört, gleichsam in jungfräulichem Zustande. Ausser einer Anzahl bearbeiteter Feuersteine entdeckte Schmerling einen menschlichen Schädel, der als „Schädel von Engis" eine grosse Berühmtheit erlangte [1]).

Später durchforschte E. Dupont, der Nachfolger Schmerling's diese Höhle und sammelte daraus zahlreiche behauene Steine, einige Knochen von Menschen und Tieren und ein Stück von einer grob bearbeiteten Urne [2]). Da die menschlichen Überreste einerseits mit

1) Schmerling, Recherches sur les ossements fossils découverts dans les cavernes de la province de Liège 1833—34.

2) Dupont, L'Homme pendant les âges de la pierre, 1873 p. 13.

Knochen von längst ausgestorbenen Tierarten in denselben Schichten vorkommen und da andererseits die Gerätschaften durchaus den Charakter der älteren Steinzeit an sich tragen, so machten sowohl Schmerling als Dupont den Schluss, dass sie gleichalterig seien und dass der dabei gefundene Engis-Schädel der ältesten Periode der Vorgeschichte des europäischen Menschen angehöre.

Die wichtige Frage ist daher nun: welche Charaktere zeigt dieser Schädel? Steht er als einer der ältesten Repräsentanten der Urmenschen Europas auf der Übergangsstufe vom Affen zum Menschen? Verrät er eine tierische oder wenigstens wilde Natur seines ehemaligen Inhabers?

Diese Fragen hat die anatomische Wissenschaft verneint. Sogar Professor Huxley, der Freund Darwins, hat erklärt, dass der Engisschädel von mittlerer Grösse sei und seine Umrisse recht wohl mit denen einiger australischer und europäischer Schädel übereinstimmen; er zeigt keine Spur von Degradation und ist in der That ein guter mittlerer menschlicher Schädel, der einem Philosophen angehört oder das Gehirn eines gedankenlosen Wilden enthalten haben kann“ [1]).

2. Schmerlings Forschungen wurden seit dem Jahre 1864 von Dupont fortgesetzt, der gleichfalls eine Reihe von belgischen Höhlen untersuchte, von denen hier für uns das Trou du Frontal bei Fürfooz das meiste Interesse hat. Das hohe vorgeschichtliche Alter dieser Höhle wird sowohl durch die geologischen Schichtenverhältnisse als durch ihre Einschlüsse be-

1) Huxley, Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur; Deutsch v. Carus, 1863 S. 157.

zeugt. Was die ersteren betrifft, findet sich dicht am Ufer der Lesse zunächst das Alluvium und unter diesem ein Thonlager mit eckigen Steinblöcken, das bis unter das Felsendach sich hinaufzieht und die Höhle erfüllt. Darunter liegt eine Lehmschicht, die auf Kies ruht. Am Ende des genannten Thonlagers unter dem Felsendach ist die Grabhöhle, deren Eingang durch einen mächtigen Felsblock gesperrt war. Im Eingang wurden Stücke einer grossen Thonurne gefunden, die vereinigt die Form einer Vase ergaben. Sie bestand aus roher Masse, war mit der Hand geformt und ungebrannt. An den Seiten hatte sie 6 durchbohrte Griffe, offenbar zum Zwecke des Aufhängens. Ferner wurden in der Grabstätte Feuersteinspähne, Flussspatzierate und durchbohrte Muschelschalen entdeckt. Der Hauptfund aber bestand in 16 menschlichen Skeleten, 2 gut erhaltenen menschlichen Schädeln, sowie in Fragmenten von anderen Schädeln.

Es fragt sich nun wieder: welche Eigenschaften die hier entdeckten Menschenschädel an sich tragen?

Zwei davon, der eine einer Frau, der andere einem jungen Manne angehörig, sind glücklicherweise gut erhalten und zogen wegen ihres hohen Alters wie der Engisschädel die Aufmerksamkeit der Anatomen und Anthropologen in hohem Grade auf sich. Nach den Untersuchungen Pruner-Bey's gehören sie zum mongolischen Typus [1], als dessen Repräsentanten gegenwärtig die Finnen, Lappen und Esthen gelten. Auch Quatrefages bringt sie in Beziehung zu den Esthen am baltischen Meer [2]. Nach der Ansicht von Virchow

1) Pruner-Bey, Comptes rendus du Congrès antéhistorique de Paris en 1867, 2 P. p. 347.

2) Quatrefages, Rapport sur les progrès de l'Anthropologie; 1867 p. 260.

und Lagneaux dagegen stellen sie denselben Typus dar wie die jetzige Bevölkerung Belgiens in der Gegend z. B. von Antwerpen[1]).

Aus all dem geht hervor, dass also auch diese Schädel, die gleichfalls aus der ältesten Periode der Urgeschichte des europäischen Menschen stammen, sowenig wie der besprochene Engisschädel auf Rohheit oder gar tierischen Charakter ihrer einstigen Besitzer schliessen lassen. Ferner beweist diese Höhle, dass die Urbewohner Belgiens ihre Toten bestattet haben, folglich Pietät gegen dieselben besassen. Also vom tierischen Urmenschen auch hier keine Spur!

3. Auch in Franken hat man schon bald Ausgrabungen vorgeschichtlicher Höhlen veranstaltet, von denen die Gailenreuther Höhle in der Nähe von Muggendorf die grösste Bedeutung erlangte. Denn Cuvier erkannte in den daselbst ausgegrabenen Knochen solche von Hyäne, Löwe, Wolf, Fuchs, Vielfrass, Renntier und Wiesent[2]). Der Engländer Dr. Buckland war der erste, der diese Höhle schon im Jahre 1816 systematisch durchforschte. Die tierischen Überreste weisen auf eine Zeit hin, in der noch das Renntier in den Gegenden Frankens lebte und folglich die Temperatur eine sehr niedrige war. Buckland fand in der Höhle ausser den Tierknochen einen menschlichen Schädel nebst Scherben von schwarzen groben Töpfen, von denen eine mit einer Linie von Fingereindrücken gezeichnet ist[3]). Dieselben sind jetzt im Oxforder Museum. An dem Schädel ist die bedeutende Breite der Scheitelhöcker und die Abflachung der oberen und hinteren Gegend der Scheitelbeine be-

1) Prähistorischer Congress zu Brüssel; 1872 S. 549 ff.
2) Cuvier, Ossements fossiles, vol. IV. p. 300.
3) Buckland, Reliquiae Dilnoianae; 1822 p. 135.

achtenswert. Nach Dawkins stimmen seine Maasse mit denen der Schädel der Höhle von Frontal überein[1], verraten sonach einen Menschenschlag von ähnlichen körperlichen und geistigen Eigenschaften, wie sie die belgischen Urbewohner besassen. Von tierischer Rohheit ist also auch hier nichts zu finden.

Eine ganz besondere Berühmtheit erlangte der Neanderthal-Schädel. Derselbe wurde im Neanderthal bei Düsseldorf nebst anderen menschlichen Gebeinen im Jahre 1857 von Arbeitern beim Steinbrechen entdeckt. Sowohl über das Alter als die Beschaffenheit dieses Schädels wurde früher viel gestritten, zumal da in der Höhle, wo er gefunden wurde, keine Tierreste, weder von ausgestorbenen, noch von sonstigen Arten vorhanden sind, die einen Schluss auf das Alter erlauben. Dawkins rechnete ihn zu den vorgeschichtlichen Funden von ungewissem Alter[2], während andere Archäologen, wie z. B. Schaaffhausen, ihn als der ältesten Zeit und dem Urstamme des Menschen angehörig betrachteten[3].

Was sodann den anatomischen Charakter des Neanderthalschädels betrifft, so meinte zwar anfangs Huxley, dass er affenähnliche Eigenschaften an sich trage; aber alsbald verbesserte er seine Ansicht, indem er sagte: „Professor Schaaffhausen giebt an, dass der Schädel in seinem jetzigen Zustand 1033.24 Kubikcentimeter Wasser oder ungefähr 63 Kubikzoll enthalte, und da der vollständige kaum weniger als 12 Kubikzoll mehr enthalten haben kann, so kann sein Raum-

1) Dawkins, Cave Hunting, oder die Höhlen und die Ureinwohner Europas; Deutsche Ausg. v. J. W. Spengel, 1876 S. 189.

2) Dawkins, a. a. O. S. 192.

3) Schaaffhausen, Compte rendu du Congrès de Bruxelles 1872 p. 545.

inhalt auf ungefähr 75 Kubikzoll geschätzt werden, was die von Morton für polynesische und Hottentottenschädel gegebene mittlere Kapazität ist. Eine so grosse Gehirnmasse wie diese würde schon allein die Vermutung veranlassen, dass die affenähnlichen Beziehungen, die dieser Schädel andeutet, nicht tief in die Organisation eingedrungen sind. Diese Folgerung wird durch die Maasse der übrigen von Professor Schaaffhausen gemessenen Skeletteile gerechtfertigt, welche nachweisen, dass die absolute Höhe und relativen Verhältnisse der Gliedmassen durchaus die eines mittelgrossen Europäers waren In keiner Weise können daher die Neanderthalknochen als die Überreste eines zwischen Affe und Mensch in der Mitte stehenden menschlichen Wesens angesehen werden. Höchstens beweisen sie die Existenz eines Menschen, dessen Schädel in etwas nach dem Affentypus zurückgeht, ebenso wie eine Brieftaube, Pfauentaube oder Turteltaube zuweilen das Gefieder des ursprünglichen Stammes, der Columbia livia anlegt“ [1]).

Eingehend hat sich sodann mit dem Neanderthalschädel die vierte allgemeine Versammlung der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in Wiesbaden (1873) beschäftigt, wobei man zu dem Ergebnis gelangte, dass der Mensch, dem dieser Schädel angehört hat, an verschiedenen, das Knochengerüst affizierenden Krankheiten (Arthritis deformans, Rhachitis) gelitten habe [2]). Besonders war es Virchow, der die Schädelform zwar als eine typische, aber durch krankhafte Einwirkungen veränderte be-

1) Huxley, a. a. O. 3. Teil S. 175.

2) Stenograph. Bericht von Dr. v. Frantzius; Braunschweig 1874 S. 49.

zeichnete[1]), nachdem er schon früher erklärt hatte, dass aus derselben in keiner Weise eine Annäherung an irgend einen Affenschädel abgeleitet werden könne[2]). Auch auf dem Anthropologen-Kongress in Ulm kam der Neanderthalschädel noch einmal zur Besprechung und hier wurde das angegebene Urteil Virchow's über denselben von den ersten deutschen Autoritäten der Anthropologie bestätigt.

Desgleichen wurde auf diesem Kongress das Cannstatter Schädelfragment in die Diskussion gebracht, da dieses Quatrefages gleichfalls als ein Zeugnis für die Menschen der Urzeit angerufen hatte. Und auch dieser urmenschlichen Reliquie wurde durch den Obermedizinalrat Dr. v. Hölder (Stuttgart) der Garaus gemacht, indem er nachwies, dass Quatrefages einem grossen Irrtum verfallen sei; denn der Schädel rühre sicher nicht aus der vorgeschichtlichen Zeit, sondern stamme entweder aus der einstigen römischen Bevölkerung oder aus den alemannischen Reihengräbern. In Cannstatt seien die Reste aus der Römerzeit sehr zahlreich und gut erhalten, aus der vorgeschichtlichen Zeit aber existiere dort nichts.

Damit ist also auch dieses angebliche Belegstück für die tierische Abstammung des Menschen durch die moderne Wissenschaft selbst abgethan.

5. Nicht besser erging es dem sogen. Sipka-Kiefer, der im August 1880 in Mähren in einer Höhle aus der Mammutzeit gefunden wurde. Derselbe enthielt drei Schneidezähne, den Eckzahn und zwei Praemolaren der rechten Seite. Diese drei letzteren Zähne stecken noch tief im Kiefer und ihre Wurzel

1) Ebend. S. 5 u. 49.

2) Sitzungsbericht der Berliner anthropologischen Gesellschaft vom 27. April 1872.

sind offen: ein Verhalten, welches normal nur zwischen dem 8. u. 10. Lebensjahre zur Zeit des Zahnwechsels vorkommt. Muss man daraus schliessen, dass der Kiefer einem Kinde angehörte, so sind andrerseits die Grössenverhältnisse so ungeheuer, dass sie jetzt kaum bei einem Erwachsenen vorkommen.

Daraus schloss Wankel die Existenz eines diluvialen Riesengeschlechtes zur Zeit des Mammut, die ihm freilich wegen anderer Funde im diluvialen Löss wieder zweifelhaft wurde. Und Schaaffhausen erblickte auch hier wie beim Neandertalschädel affenähnliche Merkmale.

Aber schon die vom österreichischen Anthropologen-Kongress in Salzburg 1881 zur Begutachtung eingesetzte Kommission stimmte diesem Urteile nicht bei; und R. Virchow erklärte auch die Sache pathologisch. Es sei nämlich in mehreren Fällen schon beobachtet worden, dass ein Zahn an der Stelle des Kiefers, wo er gebildet, zurückgehalten wird, ohne ordnungsmässig durchzubrechen (Zahn-Retention, Deention). Wenn nun auch eine gleichzeitige Retention mehrerer Zähne selten sei, so berief er sich doch auf einen von ihm untersuchten Kretinschädel, an welchem 8 Zähne, 4 obere und 4 untere, zurückgehalten waren; sowie auf einen Fall von Zuckerkandl, welcher die Erscheinung an den drei neben einander stehenden Zähnen, und zwar denselben wie beim Sipka-Kiefer, beobachtete, nur dass hier der Oberkiefer die pathologischen Symptome aufwies. Somit liefert auch dieser Fund keinen Beweis für die so emsig gesuchten Mittelglieder zwischen Affe und Mensch [1]).

1) Vgl. Naturforscher 1887 Nr. 39; Zeitschrift für Ethnologie Bd. XIV. Verhandl. d. Berliner Anthropol. Gesellschaft 1886 Sitz. v. 15. Mai u. 26. Juni 1887 u. v. 26. Febr. 1888. — Gutberlet, Der Mensch; 1896 S. 260 f.

6. Wenden wir nun unseren Blick nach Frankreich, wo man gleichfalls viele Höhlen-Untersuchungen angestellt hat, auf die wir aber hier nicht alle eingehen können, da es den Rahmen dieses Werkes überschreiten würde [1]). Für uns kommt an dieser Stelle zunächst die Höhle von Cro-Magnon in Betracht.

Dieselbe wurde im Jahre 1868 bei Gelegenheit der Herstellung eines Eisenbahndammes entdeckt. Da man bei der Fortschaffung der Steine und Erdmasse, die sie seit lange gänzlich verschüttet hatte, auf menschliche Überreste und bearbeitete Feuersteine stiess, sandte der damalige französische Kultusminister wegen ihrer Bedeutung für die Anthropologie L. Lartet dahin, um die Ausgrabung zu beaufsichtigen. Aus dessen Originalbericht heben wir Folgendes heraus: „Im Hintergrunde der Höhle fand sich der Schädel eines alten Mannes, der einzige, welcher die freiliegende Oberfläche der Höhle berührte und infolge dessen dem von der Decke durchsickernden kalkhaltigen Wasser ausgesetzt war, wie aus der Stalagmitenkruste, mit der er überzogen ist, hervorgeht. Die 4 übrigen menschlichen Skelette lagen um dieses herum in einem Umkreis von 1,50 Meter. Unter diesen fand sich links von dem alten Manne das Skelett einer Frau, deren Schädel eine tiefe, von einem schneidenden Instrument herrührende Wunde besitzt, eine Wunde, nach deren Empfang sie nach der Aussage kompetenter Ärzte noch mehrere Wochen hat leben können; denn der Knochen hat sich an den Wundrändern wieder neu gebildet. Neben dieser Frau hat man Trümmer von dem Skelett eines noch nicht ausgetragenen Kindes gefunden. Die übrigen Skelette scheinen Männern anzugehören“.

1) Näheres in meiner „Urgeschichte des Menschen und die Bibel“; Würzburg 1879 S. 36 ff.

„Zwischen den menschlichen Überresten lagen eine Menge Schalen von Meeresschnecken, die sämtlich mit einem Loche versehen waren und meistenteils den an unseren oceanischen Küsten so gemeinen Littorina littorea angehören. Einige andere Arten, z. B. Purpura lapillus fanden sich gleichfalls durchbohrt und mussten offenbar als Hals- oder Armbänder oder sonst als Schmuck gedient haben In der Nähe der Skelette hat man ferner mehrere durchbohrte Zähne, einen grossen gespaltenen und mit ganz glatter Oberfläche versehenen Gneissblock, bearbeitete Renntiergeweihe und behauene Feuersteine von ähnlichen Formen wie bei den tiefer gelegenen Herden gefunden“.

Es fragt sich nun: welche Charaktere tragen die in dieser Höhle entdeckten menschlichen Schädel und Knochen an sich? Hören wir hierüber das Ergebnis der betreffenden Untersuchungen des hervorragenden Anatomen und Anthropologen Broca:

„Wir finden in der Rasse von Eyzies eine merkwürdige Vereinigung von Charakteren höchsten und niedersten Ranges. Das grosse Volumen des Gehirnes, die Entwicklung der Stirngegend, die feine elliptische Form des vorderen Teils des Schädelprofils, die orthognate Bildung des oberen Gesichtsteils, welche einen sehr offenen Camper'schen Gesichtswinkel bedingt, sind unzweifelhaft Charaktere höherer Bildung, wie man sie nur bei Kulturrassen zu finden pflegt. Auf der andern Seite würde die grosse Breite des Gesichts, der Prognathismus der Arveolarteile, die enorme Entwicklung des horizontalen Astes der Kinnlade, die Grösse und Rauhigkeit der Muskelansätze, besonders der Kaumuskeln, unmittelbar den Gedanken einer gewaltthätigen, brutalen Rasse aufkommen lassen, wenn wir nicht ausserdem wüssten,

dass das Weib durch einen Schlag mit der Axt (auf den Kopf) getötet wurde und dass der Greis am Schenkelknochen Spuren einer alten schweren Verwundung trägt. Dazu kommt noch die Einfachheit der Nähte und ihre wahrscheinlich frühzeitige Verwachsung, die, wie bei den barbarischen Völkerrassen, von hinten nach vorne fortschreitet. Fügen wir noch die athletische Bildung und Grösse der Knochen, die ausserordentliche Entwicklung der rauhen Linie am Schenkel, die von einer gewaltigen Ausbildung der Muskelkraft zeigt, hinzu . . . so haben wir das Bild einer Rasse, welche durch einige Charaktere die höchsten und edelsten Stufen der menschlichen Bildung erreichte, durch andere aber unter die niedrigsten anthropologischen Typen der Jetztzeit herabstiegen“ [1]).

Indem wir die Lösung dieses scheinbaren Widerspruches später zu geben versuchen werden, wollen wir noch eine andere Höhle, die wegen ihrer menschlichen Überreste gleichfalls beachtenswert ist, kurz in Betracht ziehen.

7. Die Höhle von Cavillon bei Mentone. Dieselbe wurde im Jahre 1872 von Dr. Rivière untersucht, wobei man in einer Tiefe von $6^1/_2$ Meter unter ihrem Boden auf ein menschliches Skelett stiess und zugleich auf Knochen von ausgestorbenen Tierarten, ferner auf Feuersteinspäne, ungeschliffene Knochenwerkzeuge und viele durchbohrte Muschelschalen, was Alles auf die ältere Steinzeit hinweist. Das Skelett lag in ruhender Stellung mit gekrümmten Beinen und

1) Broca, Sur les crânes et ossements des Eyzies. Bullet. de la Société d'Anthropol. vol. III p. 350.

Armen und findet sich nun im Jardin des Plantes zu Paris. Es gehörte einem Manne von grosser Statur und bedeutender Muskelkraft an und zeigt keinerlei affenartige Merkmale, so wenig wie die übrigen entdeckten Schädel aus der Vorzeit [1]).

Nach Dawson ist „das Antlitz in seinem Typus mongolisch oder turanisch, aber in jeder Hinsicht vollkommen menschlich, während das Gehirn von grossen Dimensionen ist. Der Mann war, mit einem Fellrock bekleidet, begraben und hatte eine Kopfbedeckung, welche Muscheln und Hirschzähne schmückten. Ein Dolch aus Knochen und Waffen aus Feuerstein wurden nahe bei ihm gefunden, dazu eine Quantität roten Eisenoxyds, ohne Zweifel, um sich damit nach Gewohnheit der Krieger zu färben. — Das Ganze weist auf einen ziemlich rohen Zustand der Sitten, etwa dem der Jagd treibenden Stämme Amerikas entsprechend, aber auf eine physisch hohe Entwicklung des menschlichen Typus hin, bei einem Umfang des Gehirns, der nicht geringer ist als bei den heutigen Europäern" [2]).

Folglich bekunden auch die menschlichen Überreste von Mentone durchaus nicht einen tierähnlichen Charakter ihrer einstigen Besitzer aus der ältesten vorgeschichtlichen Zeit. Nachdem wir hiemit die bedeutsamen europäischen menschlichen Höhlenfunde aus der Vorzeit durchmustert haben, werfen wir noch einen Blick auf die aussereuropäischen.

8. Ausser Europa wurde besonders in Nordamerika die anthropologische Forschung gepflegt. Als wichtig

1) Rivière, Découverte d'une squelette humaine de l'époque paléolithique dans les cavernes de Baoussé-Roussé, dites Grottes de Menton, 1873.

2) J. W. Dawson, Natur und Bibel 1877; S. 107.

für die Beurteilung des vorgeschichtlichen Menschen sind hauptsächlich folgende Funde.

In der Nähe von Charleston wurde von Dr. Klipstein ein Bruchstück aus Thongeschirr neben den Resten eines Mastodon entdeckt.

Auch Professor Holmes fand dann am Flusse Ashley, etwa zehn Meilen ober Charleston, Knochen von Menschen, alte Topfstücke, Werkzeuge u. s. w. zusammen mit den Knochen des Mastodon. So z. B. den Kiefer eines kräftigen Individuums von jugendlichem Alter, in welchem der Weisheitszahn noch nicht angeschliffen ist; das Kinn springt kräftig vor, die Muskelansätze sind stark entwickelt, die Zähne normal gebaut. Ferner wurde daselbst eine menschliche Tibia und ein kräftiges Femur gefunden; auch lagen Steinwerkzeuge von verschiedener Ausführung in der Schicht [1]). Also auch hier bei diesen Urmenschen Amerikas keine Spur von tierähnlicher Beschaffenheit!

Ferner sind mehrere Funde von Steinwerkzeugen zu beachten, die man in den Schichten des Table mountain in Californien gemacht hat. Derselbe ist ein Bergplateau, dessen oberste Schicht eine 140—150 Fuss dicke Lavamasse bildet. In den tieferen Lagen derselben hat Silliman im Jahre 1867 Reste vom ausgestorbenen Mastodon entdeckt. Auch fand man schon im Jahre 1857 unter der Basaltlava Zeugnisse von der Existenz des Menschen vor dem vulkanischen Ausbruch. Nachdem man nämlich die Lavadecke durchbohrt hatte, zeigten sich 180 Fuss unter der Oberfläche in einer altes Flussgerölle führenden Schicht mehrere kleinere Knochenfragmente, welche für die Bruchstücke eines

1) Schmidt, Zur Urgeschichte Nordamerikas, Archiv für Anthropologie, 1872 Bd. V. S. 251.

menschlichen Schädels gehalten wurden. Später fand man auch nach Professor Blake[1]), in goldführendem Geschiebe aus der Zeit des Mammuts einige menschliche Backenzähne, sowie verschiedene ältere Werkzeuge, wie Pfeil- und Speerspitzen, Reibmörser und grosse Steinlöffel. Dieselben sind gut gearbeitet, einige poliert.

Dazu kam im Jahre 1866 eine neue, noch weit wichtigere Entdeckung in Calaveras County in Californien, der sog. Californiaschädel. „Derselbe wurde in einem Schachte zu Altaville in der Nähe von Angels, Calaveras County, von Herrn J. Maston gewonnen. Letzterer giebt an, dass er in einer Tiefe von 130' gefunden wurde und zwar in einer 5' dicken Geröllschicht, über welcher 4 Schichten erhärteter vulkanischer Asche liegen, die unter dem Namen „Lava“ in der dortigen Gegend bekannt ist. Zusammen mit dem Schädel wurden Stücke verkohlten Holzes angetroffen; das Ganze war so mit steinharter Masse bedeckt und inkrustiert, dass man den Schädel erst erkannte, nachdem er in Herrn Scribners Besitz übergegangen war[2]).“

Whitney legte den Schädel der Versammlung amerikanischer Naturforscher (1868) in Chicago vor, wo Wyman sein Urteil darüber dahin aussprach, dass er dem Schädel der heutigen californischen Indianer im allgemeinen sehr nahe komme und dass, wo er von diesem Typus abweicht, er sich der Form des Eskimoschädels nähere. Dazu bemerkt Dr. Schmidt: „Der Gesichtswinkel drückt entschieden keinen niedrigen Stand geistiger Befähigung aus. — Der Schädel von

1) American Naturalist, vol. 2 p. 387.

2) Proceedings Calif. Acad. Nat. Sc. III. p. 277.

Calaveras County scheint nach Allem eine hohe Entwicklung erreicht zu haben [1]."

Folglich ist auch in Amerika bis jetzt noch kein Zeugnis für tierische oder auch nur barbarische Wildheit der dortigen Urmenschen zu Tage gefördert worden, obschon man schon viel danach gesucht hat. Im Gegenteil, es haben sich auch hier wie in Europa aus der ältesten Zeit Überreste gezeigt, die auf eine nicht geringe Intelligenz hinweisen. Ja selbst Sir John Lubbock, obschon er den Urzustand des Menschen als Barbarismus annimmt, glaubt wie Andere, dass der Mensch in Amerika von einer gewissen Kultur in teilweise Wildheit versunken ist. Beweis dafür sind auch die prachtvollen Ruinen von Copan, Palenque, Uxmal, Mitla und anderen Städten in Mittelamerika, von denen Palacio sagt, dass die Mexikaner keine Erinnerung an deren Erbauer gehabt hätten, während v. Waldeck auf den Ruinen von Palenque Bäume mit 2000 Jahresringen sah [2].

Überblicken wir nun das Ganze der vorstehenden anthropologischen Erörterungen, so ergiebt sich daraus, dass, trotz der eifrigsten und sorgfältigsten Nachsuchungen nach Überresten von tierähnlichen Menschen, welche es sogar in grosser Menge notwendig geben müsste, wenn wirklich der Mensch durch natürliche Zuchtwahl und den Kampf ums Dasein allmälig sich aus dem Tierreich entwickelt hätte und die moderne antichristliche Weltansicht Recht hätte, noch nicht ein einziger beweiskräftiger Fund in dieser Beziehung gemacht wurde. Das bestätigt auch der be-

1) Schmidt, Archiv f. Anthropol. Bd. 4. S. 258.

2) Schaffhausen, Archiv f. Anthropol. 1875 Bd. VIII S. 262.

rühmte grosse Anatom und Anthropologe Rudolf Virchow, welcher in dieser Frage gewiss ein unverdächtiger Zeuge ist, vollauf, indem er sagt: „Wenn wir diesen quaternären, fossilen Menschen, der doch unseren Urahnen in der Descendenz- oder eigentlich in der Ascendenzreihe näher stehen müsste, studieren, so finden wir immer wieder einen Menschen, wie wir es auch sind. Noch vor 10 Jahren, wenn man etwa einen Schädel im Torf fand, oder in Pfahlbauten oder in alten Höhlen, glaubte man, wunderbare Merkmale eines wilden, noch ganz unentwickelten Zustandes an ihm zu sehen. Man witterte eben Affenluft. Allein das hat sich allmälig immermehr verloren. Die alten Traglodyten, Pfahlbauern und Torfleute erweisen sich als eine ganz respektable Gesellschaft. Sie haben Köpfe von solcher Grösse, dass wohl mancher Lebende sich glücklich schätzen würde, einen ähnlichen zu besitzen. Unsere französischen Nachbarn haben freilich davor gewarnt, dass man ja nicht aus diesen grossen Köpfen zuviel schliessen möchte; es könne ja sein, dass in denselben nicht blos Nervensubstanz gewesen sei, sondern dass die alten Gehirne mehr Zwischengewebe gehabt hätten, als jetzt gebräuchlich ist, und dass die Nervensubstanz trotz der Grösse des Gehirns auf einem niederen Standpunkt der Entwicklung geblieben sei. Indes ist das nur eine freundschaftliche Unterhaltung, die einigermassen zur Stütze geschwächter Gemüter geführt wird. Im Ganzen müssen wir wirklich anerkennen, es fehlt jeder fossile Typus einer niederen menschlichen Entwicklung. Ja, wenn wir die Summe der bis jetzt bekannten fossilen Menschen zusammennehmen, und sie parallel stellen dem, was die Jetztzeit darbietet, so können wir entschieden behaupten, dass unter den lebenden

Menschen eine viel grössere Zahl relativ niedrig stehender Individuen vorhanden ist, als unter den bis jetzt bekannten fossilen. Ob gerade die höchsten Genies der Quaternärzeit das Glück gehabt haben, uns erhalten zu werden, das wage ich nicht zu vermuten. Gewöhnlich schliesst man aus der Beschaffenheit eines einzelnen fossilen Objekts auf die Mehrzahl der andern, nicht gefundenen. Ich will das jedoch nicht thun. Aber ich muss sagen: irgend ein fossiler Affenschädel oder Affenmenschenschädel, der wirklich einem menschlichen Besitzer angehört haben könnte, ist noch nie gefunden worden. Jeder Zuwachs, welchen wir in dem materiellen Bestande der zu diskutierenden Objekte gewonnen haben, hat uns von dem gestellten Problem weiter entfernt Wir können nicht lehren, wir können es nicht als eine Errungenschaft der Wissenschaft bezeichnen, dass der Mensch vom Affen oder von irgend einem anderen Tiere abstamme [1]."

Wenn man mit diesem ehrlichen wissenschaftlichen Zeugnis Virchow's die bezüglichen Tiraden Häckel's vergleicht, welch ein Contrast zwischen diesen beiden modernen Forschern! So hat z. B. Häckel noch auf dem internationalen zoologischen Kongress in Cambridge in einem Vortrage über die Abstammung des Menschengeschlechts die Behauptung aufgestellt: es sei eine feststehende Thatsache, dass der Mensch ein Mitglied der Geschlechter primärer Ordnung sei und dass alle primären Erscheinungen, nämlich Lemuren und Affen, wie alle Menschen einen gemeinsamen Stamm haben. Dieses habe die moderne Wissenschaft be-

1) R. Virchow, Freiheit der Wissenschaft; S. 30.

wiesen, und auf den Beweis dieser Thatsache, die sich auf die Theorien Lamarck's und Darwin's gründe, könne die Zoologie stolz sein, und der hierdurch gewonnene Fortschritt menschlicher Wissenschaft zähle zu den grössten Errungenschaften des 19. Jahrhunderts!!

Wüsste man nicht, dass Häckel von blindem Fanatismus für die Darwin'sche Ansicht gänzlich eingenommen wäre, so müsste man seine obigen Behauptungen für puren „Schwindel" halten; denn in Wahrheit hat weder die Zoologie noch die Anatomie, weder die Physiologie noch die Paläontologie, noch sonst eine Naturwissenschaft die tierische Abstammung des Menschen bis jetzt als eine feststehende Thatsache erwiesen, im Gegenteil sprechen viele positive Thatsachen, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, dagegen.

Ganz besonders aber thun das die unleugbaren Thatsachen des geistigen Gebietes, wie wir jetzt zeigen wollen.

5. Das Seelenleben bei Tier und Mensch.

Hören wir zunächst hierüber Darwin selbst! „Wir haben im letzten Kapitel, sagt er, gesehen, dass der Mensch in dem Bau seines Körpers deutliche Spuren seiner Abstammung von irgend einer niederen Form darbietet; man könnte aber behaupten, dass sich bei diesem Schlusse irgend ein Irrtum eingeschlichen haben müsse, da der Mensch in seinen Geisteskräften so bedeutend von allen anderen Tieren abweicht. Die Verschiedenheit in dieser Beziehung ist ohne Zweifel enorm, selbst wenn man die Seele eines der niedrigsten Wilden, welcher kein Wort besitzt, eine höhere Zahl als vier auszudrücken, und welcher keine abstrakten Bezeichnungen für die gewöhnlichsten

Gegenstände oder Affekte[1]) gebraucht, mit der des höchstorganisierten Affen vergleicht. Ohne Zweifel würde der Unterschied immer noch ungeheuer bleiben, selbst wenn einer der höheren Affen soweit veredelt und civilisiert wäre, wie es ein Hund ist im Vergleich zu seiner Stammform, dem Wolf oder Schakal[2]).“

Hier giebt also Darwin selbst zu, dass der Unterschied in den geistigen Fähigkeiten zwischen dem niedrigsten Menschen und dem höchst entwickelten Tiere „enorm“, „ungeheuer“ ist. Aber dennoch behauptet er: „dass zwischen dem Menschen und den höheren Säugetieren kein fundamentaler Unterschied inbezug auf ihre geistigen Fähigkeiten besteht[3]).“ Und nun sucht er das nachzuweisen, indem er bemerkt, dass der Mensch dieselben Sinne wie die Tiere besitze, infolge dessen auch seine fundamentalen Eindrücke auch dieselben sein müssten. Auch habe er einige Instinkte mit den Tieren gemeinsam, wie den der Selbsterhaltung, der geschlechtlichen Liebe, der Liebe der Mutter für ihr Neugeborenes, die Fähigkeit des letzteren zu säugen u. s. w. Ferner empfänden die Tiere wie der Mensch Freud und Schmerz, Glück und Elend. Auch die meisten der komplizierten Gemütsbewegungen seien beiden gemeinsam; denn, sagt Darwin, „jedermann hat schon gesehen, wie eifersüchtig ein Hund auf die Liebe seines Herrn ist, wenn diese auch irgend einem anderen Wesen erwiesen wird, und ich habe dieselbe Thatsache bei Affen beobachtet. Dies zeigt, wie die Tiere nicht blos Liebe, sondern auch die Sehnsucht haben, geliebt zu werden.

1) Siehe Sir J. Lubbock, Prehistoric times, p. 354 ff.
2) Darwin, Die Abstammung des Menschen; S. 28.
3) Ebend. S. 29.

Die Tiere haben offenbar Ehrgeiz, sie lieben Anerkennung und Lob, und ein Hund, welcher seinem Herrn einen Korb trägt, zeigt Selbstgefälligkeit und Stolz in hohem Grade. Ich glaube, es kann kein Zweifel sein, dass ein Hund Schamgefühl, und zwar verschieden von Furcht, besitzt, ebenso etwas von Bescheidenheit, wenn er zu oft um Nahrung bettelt. Ein grosser Hund verachtet das Knurren eines kleinen Hundes und dieses könnte man Grossmut nennen. Mehrere Beobachter haben angegeben, dass Affen es sicher nicht leiden können, ausgelacht zu werden, und sie empfinden zuweilen eingebildete Beleidigungen [1]."

Ferner bemerkt Darwin: „Die Tiere erfreuen sich offenbar der Anregung und leiden unter der Langweile, wie man bei Hunden und, nach Rengger, bei Affen sehen kann. Alle Tiere empfinden Verwunderung und viele zeigen Neugierde. Von dieser letzteren Eigenschaft haben sie zuweilen zu leiden, so wenn der Jäger Grimassen schneidet und sie dadurch anlockt [2]." „Das Prinzip der Nachahmung ist beim Menschen sehr stark und besonders beim Menschen in einem barbarischen Zustand. Desor [3]) hat bemerkt, dass kein Tier willkürlich eine vom Menschen verrichtete Handlung nachahmt [4]), bis wir, in der Stufenleiter aufsteigend, zu den Affen kommen, von denen ja sehr bekannt ist, dass sie ihn in lächerlicher Weise nachahmen."

Ferner zeigen die Tiere die Fähigkeit der Auf-

1) Ebend. S. 35.

2) Ebend. S. 35.

3) Angeführt von K. Vogt, Mémoires sur les Microcéphales, 1867 p. 168.

4) Dem stimme ich nicht ganz bei, da ich an meinem Papagei schon oft beobachtet habe, dass er von selbst meine Körperbewegung sowie den Ton meiner Stimme nachgeahmt hat.

merksamkeit. So wenn eine Katze vor einer Höhle wartet und sich vorbereitet, auf ihre Beute zu springen. Desgleichen haben sie ein ausgezeichnetes Gedächtnis für Personen und Orte. Auch die Einbildungskraft kommt ihnen in einem gewissen Grade zu, wie aus den Träumen der Hunde, Katzen und Pferde hervorgeht. Nicht minder besitzen sie „einen gewissen Grad von Verstand“, wie aus sehr vielen Beispielen zu schliessen ist[1].

Das alles räumen wir Darwin und dem Darwinismus ein; ja wir geben zu, dass das ganze sinnliche Seelenleben das Tier mit dem Menschen gemein hat: also die sinnlichen Wahrnehmungen, die darauf beruhenden sinnlichen Vorstellungen und Urteile, die sinnlichen Gefühle, Triebe und Strebungen, die Instinkte u. s. w. In all diesen seelischen Fähigkeiten und Funktionen unterscheidet sich der Mensch nicht spezifisch oder wesentlich vom Tiere; ja dieses besitzt sie sogar oft in noch höherem Grade als er.

Was dagegen dem Tiere, soweit die allgemeine Erfahrung reicht, vollständig abgeht, das ist das Vermögen, das Übersinnliche zu erfassen, das Übersinnliche zu erstreben und das Übersinnliche zur sinnlichen Darstellung zu bringen; also überhaupt das Vermögen des Übersinnlichen oder das, was man auch Vernunft oder Geist nennt. Hiermit haben wir die scharfe Grenze des wesentlichen Unterschiedes zwischen Tier und Mensch kurz und genau angegeben.

Doch da wird man uns vielleicht fragen: „Was ist das Sinnliche und was das Übersinnliche?“

Darauf erwidern wir: sinnlich ist Alles das, was

1) Darwin, a. a. O. S. 37. 38. 39.

durch die Sinne oder äusserlich wahrgenommen werden kann, übersinnlich dagegen das, was nicht durch die Sinne, also nicht äusserlich, sondern nur innerlich wahrnehmbar ist, wie z. B. die Gedanken, die Gefühle, die Willensentschlüsse u. s. w. Diese kann sicher, wie die Erfahrung lehrt, jeder Mensch wahrnehmen, aber nur innerlich, in sich; dagegen geht dem Tiere diese Wahrnehmungsart vollständig ab; denn es vermag nur äusserlich oder das Sinnliche wahrzunehmen. Das Tier ist daher lediglich ein Sinnenwesen, der Mensch dagegen ein Sinnen- und Vernunft- oder Geistwesen, d. h. ein Wesen, welches auch das Übersinnliche zu erkennen, zu wollen und zu bethätigen imstande ist.

Aus diesem allgemeinen Prinzip ergiebt sich nun von selbst als Folgerung das Einzelne.

Dem Tier kommt deshalb erstens kein Selbstbewusstsein zu; denn es denkt nie über sich selbst, über sein inneres, seelisches Leben, über sein Vorstellen, Fühlen und Streben nach, und zwar deshalb nicht, weil das alles übersinnliche Objekte, und das Übersinnliche ihm unfassbar ist. Das ist eine sehr wichtige Thatsache. Was dagegen Darwin vorbringt, ist geradezu nichtssagend. Hören wir ihn auch hierüber!

„Niemand nimmt an, dass irgend eines der niederen Tiere Betrachtungen darüber anstellt, woher es selbst komme und wohin es gehe, was Tod sei und was Leben u. s. w. Können wir aber auch sicher sein, dass ein alter Hund mit einem ausgezeichneten Gedächtnis und etwas Einbildungskraft, wie sie sich durch seine Träume zeigt, niemals über die Freude Betrachtungen anstellt, welche er früher auf der Jagd hatte? Dies wäre aber eine Form des Selbstbewusst-

seins. Wie aber anderseits Büchner[1]) bemerkt: wie wenig kann das abgearbeitete Weib eines verkommenen australischen Wilden, welches kaum irgend welche abstrakte Worte gebraucht und nicht über 4 zählen kann, wie wenig kann ein solches Weib sein Selbstbewusstsein bethätigen oder über die Natur ihres Daseins reflektieren[2]) ?"

Darauf antworten wir: allerdings ist es wahr, „niemand nimmt an, dass irgend eines der niederen Tiere darüber Betrachtungen anstellt, woher es selbst komme und wohin es gehe, was Tod sei und was Leben u. s. w." Aber auch die höheren und höchstentwickelten Tiere stellen keine derartigen Betrachtungen an, ja kein einziges Thier hat das je gethan. Warum? Weil es einfach nicht die Kraft dazu hat.

Und wenn Darwin weiter sagt: „Können wir aber sicher sein, dass ein alter Hund mit einem ausgezeichneten Gedächtnis und etwas Einbildungskraft niemals über die Freuden Betrachtungen anstellt, welche er früher auf der Jagd hatte? Dies wäre aber eine Form des Selbstbewusstseins" — so heisst das soviel als: wir sind nicht sicher, dass jemals ein Hund etwas derartiges gethan hat; aber wenn es einer je gethan hätte, so besässe er eine Art von Selbstbewusstsein! Jawohl: wenn! „Wenn das Wörtchen wenn nicht wäre!"

Und was endlich die angeführte Äusserung Büchner's über „das abgearbeitete Weib eines verkommenen australischen Wilden" betrifft, welches nur „wenig sein Selbstbewusstsein bethätigen oder über die Natur seines

1) Büchner, Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie; S. 190.

2) Darwin, a. a. O. S. 52 f.

Daseins reflektieren kann“, so genügt schon dieses „wenig“ vollständig zum Beweis dafür, dass es ein Selbstbewusstsein besitzt, während dagegen beim Tier das der Fall nicht ist. Denn dieses kann auch nicht einmal „wenig“, sondern einfach gar nicht sein Selbstbewusstsein bethätigen, weil es keines hat.

Deshalb sagt mit Recht der treffliche Anatom und Physiologe Th. Bischoff: „Wenn diese Herren grosse und interessante Werke über die „Frage aller Fragen“, über die Stellung des Menschen und also auch ihrer selbst in der Natur schreiben und zugestehen, dass dieses Problem „tiefer interessiert als irgend ein anderes“, wo und bei welchem Tiere, sei es ein Affe, Hund, Elephant, Pferd oder irgend ein anderes, bemerkt man auch nur die leiseste Spur eines Nachdenkens über sich selbst, über seine psychische Erscheinungsweise und sein inneres geistiges Leben? — Sind diese beiden Arten des Denkens (bei Tier und Mensch) nur quantitativ von einander verschieden? Bedarf es nur einer kleinen Quantität Denkkraft, so zu sagen, mehr, damit auch das Objekt derselben auf einmal der Qualität nach ein ganz anderes wird [1])?“

Diese Frage ist dem Darwinismus gegenüber ganz am Platze; denn derselbe meint in der That, dass die Auffassungskraft des Tieres von der Denkkraft des Menschen nur quantitativ oder dem Grade nach verschieden sei, so dass durch eine Steigerung der ersteren die letztere sich daraus entwickeln könne. Das ist aber grundfalsch; denn so wenig aus einer Steigerung des Sinnlichen das Übersinnliche entstehen

1) **Bischoff, Über die Verschiedenheit der Schädelbildung** u. s. w. S. 90.

kann: ebenso wenig kann aus einer blossen Steigerung der sinnlichen Auffassung das übersinnliche Denken entstehen. Und der Grund hierfür liegt darin: weil Sinnliches und Übersinnliches, Physisches und Psychisches, Körperliches und Geistiges nicht nur der Quantität, sondern der Qualität nach oder wesentlich von einander verschieden sind. Deshalb gehört auch eine qualitativ oder wesentlich höhere Kraft dazu, um das Übersinnliche zu erfassen als zur Erfassung des Sinnlichen. Da nun dem Menschen diese erstere Kraft unstreitig zukommt, dem Tiere aber nicht, so folgt daraus mit Evidenz, dass die Menschenseele qualitativ oder wesentlich von der Tierseele verschieden ist und deshalb nicht aus dieser sich entwickelt haben kann.

Wie das Selbstbewusstsein, so geht dem Tiere zweitens auch das Kausalitäts- und Wesensbewusstsein ab. Kümmert es sich doch nie um das Warum und das Wohin, nie um die Ursachen der Dinge, ebenso wenig wie um deren Was oder Wesen. Denn das Alles liegt über der platten Oberfläche des Sinnlichen, und was darüber hinausgeht, dafür hat das Tier kein Verständnis und darum auch kein Interesse.

Dagegen hat der Mensch das Kausalitäts- und Wesensbedürfnis in hohem Grade. Schon das kleine Kind, wenn es zu sprechen beginnt, bekundet dasselbe auf Schritt und Tritt, indem es stets beim Wahrnehmen der Dinge fragt: was ist das? Und wenn man es ihm sagt, sofort nach dem Warum.

Drittens besitzt das Tier auch keine Allgemeinbegriffe, keine Ideen, und zwar deshalb nicht, weil diese etwas Übersinnliches sind, dem Tiere aber das Vermögen des Übersinnlichen vollständig ab-

geht. Ja auch dadurch unterscheidet sich das Tier wesentlich vom Menschen; denn dieser ist unstreitig imstande, übersinnliche Begriffe, Ideen zu bilden, wie die Idee der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Schönheit, der Pflicht, der Grösse, des Raumes, der Zeit u. s. w. Und wenn er auch nicht immer eine klare Rechenschaft darüber zu geben vermag, so besitzt er doch diese Begriffe und wendet sie in seinem Denken beständig an und versteht sie, wenn man davon spricht, was Alles beim Tiere durchaus nicht der Fall ist.

Viertens. Eine Folge davon ist, dass dem Tiere auch die Fähigkeit der Wortsprache fehlt. Denn diese besteht im Grunde darin, dass an willkürliche Laute und Zeichen bestimmte Vorstellungen, Gedanken und Begriffe geknüpft sind, um diese dadurch festzuhalten und Andern mitzuteilen.

Freilich haben auch die Tiere eine Art Sprache, d. h. Laute und Zeichen, wodurch sie ihre inneren Gefühle und Wünsche Andern kundthun. Aber diese ihre Zeichen sind nicht willkürlich festgesetzte, sondern natürliche; denn auch die scheinbar willkürlichen sind instinktmässig gewählt, da sie bei allen dieselben sind. Ferner beziehen sich ihre Zeichen auch nur auf die gegenwärtige Stimmung, auf das gegenwärtige Bedürfnis und drücken das Mitzuteilende nur unbestimmt aus. „Der Mensch dagegen bedient sich in der Sprache willkürlicher Zeichen und vermittels dieser ist er imstande, alles Mögliche mitzuteilen, Gefühle, Gedanken, Pläne, Erlebnisse, Gegenwärtiges und Vergangenes; und zwar besteht die Mitteilung darin, dass er distinkt einzelne Vorstellungen und ihre mannigfachen Verbindungen durch entsprechende Ausdrücke bezeichnet. Das ist ein Vorzug,

der ihn weit über die ganze Tierwelt erhebt, ein Vorzug, der für sich allein die Frage über die Wesensverschiedenheit unleugbar zur Entscheidung bringt. Denn dieser Vorzug beweist zur Evidenz, dass der Mensch ein geistiges Wesen ist, weil er die Dinge und ihre Verhältnisse in Begriffe fasst und nach Begriffen bestimmt, willkürliche Zeichen fixiert, um die Begriffe festzuhalten, und eine geistige Schöpfung, eine ideale Welt voll Mannigfaltigkeit, Gesetzmässigkeit und Harmonie in sich trägt, wie es der wunderbare Bau der ganzen Sprache beweist. Dem Tiere fehlt dieser Vorzug ganz, und somit ist die Sache entschieden.

Was erwidern die Gegner? Sie suchen diesen Vorzug so viel als möglich abzuschwächen und behaupten zunächst, dass dem Tiere eigentlich wenig fehle; es handle sich blos um das Organ; ja, es sei sogar Hoffnung vorhanden, dass es noch gelingen werde, manche Tiere zum Sprechen zu bringen, natürlich in nebelhafter Zukunft, in die sich alles Mögliche und Unmögliche verlegen lässt. Allein es ist durchaus falsch, dass es sich blos um das Organ handle; im Organ ist wenig Unterschied; der Münchener Physiologe Bischoff bemerkt, dass die genaueste Berücksichtigung aller bei der Tonerzeugung und Artikulation beteiligten Verhältnisse keine hinreichende Verschiedenheit zwischen dem menschlichen und tierischen Organismus nachweisen konnte, um zu erklären, warum nur der Mensch und nicht auch die Tiere sprechen. Jedenfalls wäre den Tieren auch das geeignete Organ beschieden, insofern sie einen der Sprache fähigen und bedürftigen Geist hätten. Würde den Tieren nur das Organ fehlen, so müssten sie wenigstens die Sprache verstehen lernen; oder fehlt ihnen vielleicht auch das Gehörorgan? Nun aber ist es Thatsache, dass

kein Tier die Sprache des Menschen versteht, wenn es auch noch so lange mit ihm umgeht. Allerdings erfasst manches Tier nach und nach die Bezeichnungen für einzelne konkrete Gegenstände oder Handlungen, wenn sie ihm sorgfältig eingedrillt werden; nie aber versteht es die verschiedenen Beziehungen, welche die Sprache ausdrückt, und ebenso wenig das Satzgefüge. Und darum achtet es auch nicht auf die Aenderung des Sinnes, die das ihm bekannte Zeichen in der Zusammensetzung mit anderen erfährt. Meistens richtet es sich nur nach anderen Zeichen, die das Sprechen begleiten, besonders nach dem Ausdruck der Miene; und ich kann daher z. B. dem Hunde mit den schimpflichsten Schmähworten schmeicheln, wenn nur mein ganzes Benehmen Zufriedenheit und Wohlwollen verrät [1])." Man mag also sagen, was man will, nie wird man imstande sein, die gewaltige Kluft, welche zwischen Mensch und Tier durch die Gabe der Sprache entsteht oder vielmehr nur geoffenbart wird, hinwegzuräsonnieren.

Fünftens. Eine weitere Folge des Mangels allgemeiner Begriffe beim Tiere ist die Unfähigkeit desselben zur Wissenschaftsbildung. Das Tier ist zwar nicht jeder Erfahrung bar; es merkt sich vielfach, was ihm Lust und Leid bereitet, hat also ein sinnliches Gedächtnis. Aber es kommt nie dazu, aus den Einzelerfahrungen allgemeine Gesetze abzuleiten, weil diese eben übersinnlich sind und es für das Übersinnliche keine Fassungskraft hat. Und gerade das ist das eigentliche Ziel der Wissenschaften: aus den einzelnen Erfahrungsthatsachen die allgemeinen, sie beherrschenden Gesetze zu erheben.

Doch da wird man vielleicht entgegnen: die wilden Naturvölker in Afrika und Australien besitzen auch

1) J. Wieser, Mensch und Tier, 1875 S. 50 ff.

keine Wissenschaft. Darauf ist zu bemerken: allerdings, aber sie sind doch derselben fähig; denn wenn man sie darin unterrichtet, eignen sie sich, wie die Erfahrung lehrt, dieselbe auch an. Und darauf kommt es hier an, ob die betreffende geistige Anlage vorhanden ist, die eben beim Tiere fehlt. Denn man darf einem Tiere, auch dem höchstentwickelten, noch so vielen Unterricht in irgend einer Wissenschaft geben, es ist nicht imstande, ihn zu fassen, weil es das Allgemeine, das Begreifliche, das Gesetzliche nicht verstehen kann; denn es mangelt ihm das Vermögen des Übersinnlichen.

Sechstens. Wie mit der Wissenschaft verhält es sich mit der Kunst: auch diese geht dem Tiere ab. Man spricht zwar viel von den Kunsttrieben der Tiere und ihren Erzeugnissen. Aber eigentliche Kunstwerke sind das nicht. Denn wahre Kunst ist nur da vorhanden, wo man in bewusster Weise das Ideale im Realen zur Darstellung bringt. Und solches bringt das Tier unmöglich zustande, einfach deshalb nicht, weil es keine Ideale, keine Ideen besitzt.

Was man die Kunst der Tiere nennt, sind nichts Anderes als instinktive, mechanische Fertigkeiten, die wohl nicht selten Erstaunliches leisten, aber nicht mit Bewusstsein und Freiheit, sondern lediglich ihren Naturtrieben folgend: „Daraus erklärt es sich, wie es möglich ist, dass diese Kunstfertigkeiten bei sonst sehr niedrig stehenden Tieren sich finden, den höheren dagegen, die keinen so einseitig ausgeprägten Instinkt haben, mangeln. Ferner dass sie von allen Individuen von Anfang an gleich so vollkommen gehandhabt werden, und endlich dass weder irgend ein Fortschritt, noch eine Übertragung des angemessenen Verfahrens, das sie bei ihren Leistungen beobachten,

auf ein anderes ähnliches Werk jemals stattfindet, eben weil sie die Regeln als solche, wenigstens in ihrer Allgemeinheit gar nicht kennen und noch weniger aus eigener Bestimmung sie in Anwendung bringen. Von einer Kunst kann also rücksichtlich solcher Tiere und ihrer Hervorbringungen so wenig die Rede sein als z. B. bei einem Kinde, das bei seinen munteren Spielen unbewusst und unwillkürlich alle Gesetze der Statik und Mechanik befolgt; es ist einzig und allein die Bethätigung des Naturtriebes, die nicht die Intelligenz des Tieres, sondern nur die Weisheit seines Schöpfers offenbart [1]."

Anders wieder beim Menschen, und zwar nicht nur bei dem Kultur- sondern auch Naturmenschen, der gleichfalls nicht selten treffliche künstlerische Anlagen verrät, die nur der rechten Entwicklung bedürfen, um schöne Leistungen zu erzeugen.

Siebentens. Ferner fehlt dem Tiere auch das sehr wichtige Vermögen der Sittlichkeit im eigentlichen Sinne. Das ist gleichfalls eine Folge des Mangels des Selbstbewusstseins. Denn ohne Selbstbewusstsein keine Selbstbestimmung, keine Freiheit und damit keine Sittlichkeit. Das hängt alles aufs Innigste mit einander zusammen, indem eines das andere bedingt. Denn im Geistesleben ist es ähnlich wie im physisch-organischen Leben: wie da die Glieder einander bedingen, so dass das eine nicht ohne das andere funktionieren kann, so bedingen sich auch die Geisteskräfte des Menschen gegenseitig. Wenn daher in einem Wesen nicht das Vermögen des Übersinnlichen vorhanden ist, so fehlt ihm auch das Selbstbewusstsein und als Folge davon die Selbstbestimmung oder die

1) Wieser, a. a. O. S. 40.

Wahlfreiheit und das Pflichtbewusstsein, und wo Freiheit und Pflichtbewusstsein abgehen, da kann von einem sittlichen Handeln keine Rede sein.

So ist es bei dem Tiere. Allerdings kommen auch diesem häufig gute Eigenschaften zu: es ist dankbar, anhänglich, treu, folgsam, gutmütig, so dass es oft weit liebenswürdiger erscheint als gar viele Menschen. Aber das Alles ist im Grunde doch nichts als eine notwendige Folge seiner Naturanlagen, ähnlich wie viele Blumen einen angenehmen Duft um sich verbreiten und unser Auge durch ihren Farbenschmelz entzücken, oder wie viele Bäume gute, köstliche Früchte tragen. Aber so wenig dies eine Tugend der Blumen und Bäume ist, so wenig können die guten Eigenschaften der Tiere als eigentliche Tugenden betrachtet werden; denn hier wie dort herrscht Naturnotwendigkeit, und wo die herrscht, da giebt es keine Tugendhaftigkeit, keine Sittlichkeit.

Freilich wird auch beim Menschen gar Vieles als Tugend angesehen und gepriesen, was bei ihm gleichfalls nur eine Folge seiner glücklichen Naturanlagen ist. Aber das beweist nichts gegen die Thatsache, dass er auch wahrhaft sittliche Anlagen hat und dieselben in echten Tugenden bethätigt, was beim Tiere nicht der Fall ist. Denn während das Tier mit Notwendigkeit nur seinen natürlichen Neigungen folgt und blos aus Furcht vor körperlicher Züchtigung, die es bereits erfahren, mitunter denselben widersteht, beherrscht der Mensch infolge klar erkannter sittlicher Grundsätze mit Freiheit seine Neigungen, wenn sie jenen widerstreben und thut häufig das Gute aus Pflichtgefühl, auch wenn es ihn einen noch so grossen Kampf mit seiner Natur und seinen Leidenschaften kostet. Er bezwingt seine Natur.

Solches aber kommt beim Tiere nie vor und kann

bei ihm nicht vorkommen, weil es einfach keine Grundsätze, weder sittliche noch unsittliche, besitzt, indem ihm die Begriffe von Recht, Pflicht, Sittlichgut u. s. w. mangeln. Und der prinzipielle Grund für diesen Mangel liegt darin, weil diese Begriffe und die ihnen entsprechenden sittlichen Grundsätze übersinnlicher Art sind, das Tier aber keine Fähigkeit zur Erfassung des Übersinnlichen hat.

Da hilft deshalb auch die Entwicklung nichts, nichts die Zuchtwahl, weder die natürliche noch die künstliche, und zwar deshalb, weil hier keine Entwicklung möglich ist. Denn die Entwicklung einer Eigenschaft setzt notwendig die Anlage zu derselben in dem betreffenden Wesen voraus, und wo die entsprechenden Anlagen fehlen, kann keine Entwicklung stattfinden.

Achtens. Was von der Sittlichkeit gesagt wurde, gilt noch mehr von der Religiosität. Auch diese geht offenbar dem Tiere vollständig ab, weil der Gegenstand derselben gleichfalls übersinnlich ist. Denn das höchste Wesen, in dessen Verehrung im Grunde die Religiosität besteht, liegt über der Sphäre der Sinnlichkeit.

Zwar ziehen die Menschen in ihren religiösen Kulten häufig auch das höchste Wesen in den sinnlichen Bereich herab, da sie selbst nicht rein geistig, sondern auch sinnlich sind und deshalb das Übersinnliche sinnlich darstellen. Aber auch in diesem Falle, ja sogar wenn sie groben Götzendienst treiben, wenn sie auf der niedrigsten Stufe der Religion stehend plumpe Fetische anbeten, so gilt ihre Verehrung doch nicht eigentlich dem sichtbaren, körperlichen Dinge, sondern dem geheimnisvollen, unsichtbaren Wesen, welches sie darin wähnen. Jedoch nicht einmal zu einer solchen Ahnung des Übersinnlichen und Über-

natürlichen bringt es das Tier, weil ihm überhaupt die Fähigkeit für das Übersinnliche mangelt.

Aber wie stellt sich Darwin zu dieser wichtigen Frage?

Er schreibt: „Verstehen wir unter dem Ausdruck „Religion" den Glauben an unsichtbare oder geistige Kräfte, so scheint derselbe bei den weniger civilisierten Rassen fast allgemein zu sein. Auch ist es nicht schwer zu verstehen, wie er entstanden ist. Sobald die bedeutungsvollen Fähigkeiten der Einbildung, Verwunderung und Neugierde, in Verbindung mit einem Vermögen nachzudenken, teilweise entwickelt waren, wird der Mensch ganz von selbst gesucht haben, das, was um ihn her vorgeht, zu verstehen und wird auch über seine eigene Existenz dunkel zu spekulieren begonnen haben" [1]).

Das geben wir zu; aber warum thut dies nicht auch das Tier, wenigstens das höchstentwickelte, welches doch auch nach Darwin die oben genannten „bedeutungsvollen Fähigkeiten", die zur Religion geführt haben sollen, besitzt?

Antwortet man darauf: weil es sich nicht weiter entwickelt, so drängt sich unwillkürlich die Frage auf: warum entwickelt es sich nicht weiter? warum bleibt es seit Jahrtausende immer auf dem alten Flecke stehen und kommt nicht einmal einen Schritt vorwärts, auch selbst dann nicht, wenn es Jahre lang im Verkehr mit hochgebildeten Menschen steht und deren Unterricht geniesst?

Darauf folgt auf Darwin'scher Seite allgemeines Schweigen.

Und einst soll das Tier lediglich durch sich

1) Darwin, Abstammung des Menschen; S. 55.

selbst, ohne den geringsten geistigen Einfluss von aussen, da ja nach der in Rede stehenden Theorie noch keiner vorhanden war, aus dem tierischen Zustand zum Menschen sich empor entwickelt haben?!

Das glaube, wer will. Aber um das im Ernste glauben zu können, dazu gehört schon eine sehr grosse Portion von Einfalt.

Doch wir wollen den wahren Grund, warum sogar die höchst entwickelten Tiere seit Menschengedenken sich nicht einmal so weit entwickelt haben, dass sie über ihre eigene Existenz wenigstens dunkel spekulieren und damit den ersten Schritt zur Erlangung des religiösen Bewusstseins thun, selbst angeben: er besteht einfach darin, dass ihnen mit dem Vermögen des Übersinnlichen überhaupt notwendigerweise auch das Vermögen, über den Grund ihrer selbst nachzudenken, fehlt, und wo dies der Fall ist, da kann es natürlich auch nicht entwickelt werden; weil hierzu eine entsprechende Anlage vorausgehen muss.

Indes sucht Darwin auch im Tierreiche die religiöse Anlage nachzuweisen, indem er bemerkt: „Das Gefühl religiöser Ergebung ist ein im hohem Grade kompliziertes, indem es aus Liebe, vollständiger Unterordnung unter ein erhabenes und mysteriöses höheres Etwas, einem starkem Gefühle der Abhängigkeit, der Furcht, der Verehrung, Dankbarkeit, Hoffnung inbezug auf die Zukunft und vielleicht noch anderen Elementen besteht. Kein Wesen hätte eine so komplizierte Gemütserregung an sich erfahren können, bis nicht seine intellektuellen und moralischen Fähigkeiten zum mindesten auf einen mässig hohen Standpunkt entwickelt waren. Nichts destoweniger sehen wir eine Art Annäherung an diesen Geisteszustand in der innigen Liebe eines Hundes

zu seinem Herrn, welche mit völliger Unterordnung, etwas Furcht und vielleicht noch anderen Gefühlen vergesellschaftet ist. Das Benehmen eines Hundes, wenn er nach einer Abwesenheit zu seinem Herrn zurückkehrt, und, wie ich hinzufügen kann, eines Affen bei der Rückkehr zu seinem geliebten Wärter, ist sehr weit von dem verschieden, was diese Tiere gegen Ihresgleichen äussern. Im letzteren Falle scheinen die Freudenbezeugungen etwas geringer zu sein, und das Gefühl der Gleichheit zeigt sich in jeder Handlung. Professor Braubach[1]) geht so weit, zu behaupten, dass ein Hund zu seinem Herrn wie zu einem Gotte aufblickt“ [2]).

Da haben wir es also! Die erste Spur der Religiosität findet sich im Tierreich nach Darwin und Genossen bei dem Hunde, und zwar in dessen Liebe zu seinem Herrn! Wie? Ist eine solche Erklärung des Ursprungs der Religion nicht ungemein tiefsinnig?! Nur schade, dass daraus nicht im geringsten ersichtlich ist, wie das Tier oder der Tier-Mensch den grossen Schritt von der Liebe zu einem sichtbaren Wesen, von dem es täglich in handgreiflicher Weise Wohlthaten empfängt, zur Verehrung des höchsten Unsichtbaren macht, von dem es nichts sieht, nichts hört und nichts fühlt. So lange der Darwinismus nicht durch Thatsachen nachweist, dass dem Tiere auch das Vermögen der Erfassung des Übersinnlichen zukommt, so lange ist es ihm unmöglich, in demselben die Anlage zur Religion aufzuzeigen, aus welcher sich diese später beim Menschen entwickelt haben soll.

Hiemit haben wir die Unterschiede dargelegt und

1) Braubach, Religion, Moral u. s. w. der Darwin'schen Artlehre, 1869 S. 53.

2) Darwin, a. a. O. S. 57 f.

begründet, welche den Menschen vom Tiere trennen. Diese Unterschiede sind gewaltig gross, so dass selbst Darwin gesteht: „Es lässt sich nicht zweifeln, dass die Verschiedenheit zwischen der Seele des niedrigsten Menschen und der des höchsten Tieres ungeheuer ist“ [1]. Wenn er aber trotzdem versichert: „So gross nun auch die Verschiedenheit an Geist zwischen dem Menschen und den höheren Tieren sein mag, sie ist sicher nur eine Verschiedenheit des Grades und nicht der Art“ [2], so erscheint uns diese Behauptung nach den vorausgehenden Erörterungen als völlig haltlos. Denn wir haben gesehen, dass dem Menschen mehrere geistige Fähigkeiten zukommen, von denen sich bei den Tieren keine Spur findet, und welche deshalb auch aus den tierischen Seelenkräften sich nicht entwickelt haben können. Daraus ergiebt sich als notwendiges Endresultat dieser Erörterungen, dass der Mensch unmöglich wenigstens seinem Geiste nach vom Tiere abstammen kann und dass folglich die moderne antichristliche Weltanschauung, welche diese Abstammung behauptet, im Irrtum ist.

6. Die erste Entstehung des Menschen nach der jetzigen christlichen Philosophie.

Aber wenn der Mensch nicht vom Tier abstammt, wie ist er ursprünglich ins Dasein getreten? Das ist das grosse anthropologische Problem. Durchgängig begnügt man sich auf Seite der christlichen Philosophie, auf die so eben gestellte wichtige Frage die einfache Antwort zu geben: der Mensch ist durch Gottes Schöpfung entstanden. Das ist wohl leicht und schnell

1) Darwin, a. a. O. S. 90.
2) Darwin, a. a. O. S. 90.

gesagt, aber es befriedigt die Gebildeten nicht und noch viel weniger die Männer der Wissenschaft, ebenso wenig wie die bekannte biblische Erzählung von der Entstehung des ersten Menschen durch die Hand Gottes aus dem Lehm der Erde und der Einhauchung der Seele, über welche sie sich häufig lustig machen. Und da sie meinen, das sei auch die ganze Problemlösung der christlich-philosophischen Weltanschauung, so wenden sie sich mit Verachtung von dieser ab und werfen sich lieber dem Darwinismus in die Arme, auch wenn sie noch so viel an ihm auszusetzen haben; er bietet doch wenigstens eine positive Antwort auf die gestellte grosse Frage. Wie wahr das Gesagte ist, hat ein Hauptvertreter der modernen antichristlichen Weltansicht, Eduard von Hartmann, klar und bündig ausgesprochen: „Wir Kinder der neuen Zeit haben gar keine Wahl, die Descendenzlehre abzulehnen oder anzunehmen, wir müssen sie annehmen". Warum? „Weil wir das Schöpfungswunder in seiner rohen Gestalt (Kneten aus Lehm, Einblasen des Athems u. s. w.) nicht mehr festhalten können" [1]).

Das ist die durchgängige Ansicht der Männer der Wissenschaft der letzteren Zeit. Allgemein hegt man die Meinung, in der beregten Frage gebe es nur die Alternative: entweder müsse man die Abstammung des Menschen vom Tiere annehmen und dem Darwinismus huldigen, oder an ein besonderes Schöpfungswunder glauben und die Entstehung des ersten Menschen nach Art des Mosaischen Berichtes festhalten.

Aber ist denn zwischen diesen beiden extremen Standpunkten nicht noch ein mittlerer möglich, welcher

1) E. v. Hartmann, Wahrheit und Irrtum im Darwinismus, 1875 S. 24.

sowohl den berechtigten Forderungen der Wissenschaft als auch dem christlichen Prinzip entspricht?

Unstreitig, und diesen „goldenen Mittelweg“ wollen wir nun zeigen. Zu diesem Zwecke bemerken wir vor allem, dass die bezügliche mosaische Erzählung keineswegs wörtlich zu nehmen, sondern nur eine bildliche naive Darstellungweise ist, entsprechend dem einfachen Bildungsstande derjenigen, für welche sie gemacht war, nämlich der Israeliten zur Zeit des Moses. Das ist auch ganz natürlich; denn wenn dieser grosse Gesetzgeber seinem Volke Belehrungen geben wollte, so musste er sie ihm in einer Form bieten, dass es dieselben nach seiner damaligen Kulturstufe auch fassen konnte. Ausser dem hätten sie ja keinen Zweck gehabt. Und das that er denn auch, indem er die Entstehung des ersten Menschen in anschaulicher, bildlicher Weise schilderte. Und diese Darstellungsweise ist heute noch berechtigt dem gewöhnlichen Volke und den Kindern gegenüber.

Diese Auffassung des betreffenden biblischen Berichtes ist jedoch keineswegs, wie man meinen könnte, erst in unserer fortgeschrittenen Zeit aufgetaucht, sondern sie besteht schon nachweisbar seit den ersten Jahrhunderten in der christlichen Kirche, indem bereits der grosse hl. Augustinus (354—430 n. Chr.), der Hauptvertreter der christlichen Philosophie in der patristischen Zeit, sie besass. Denn in seinem Werke „Zwölf Bücher über die Genesis nach dem Buchstaben“ bezeichnet er wegen der Geistigkeit Gottes die Vorstellung, als habe Gott den ersten Menschen wirklich mit leiblichen Händen aus Lehm geknetet, als „eine zu kindische“. Wo immer die hl. Schrift von Gottes Händen redet, gebrauchte sie hiemit nur einen andern

Namen für seine Macht [1]). Und was den Ausdruck „Lehm" betrifft, so hatte Augustinus den Manichäern, von denen er sagt, dass „sie Alles fleischlich auffassen und deshalb immer irren und auch das bissig zu tadeln pflegen, dass Gott den Menschen aus Lehm gemacht habe", bemerkt, darunter sei die mit Wasser versetzte, teilbare und deshalb gestaltungsfähige Materie überhaupt zu verstehen; denn Lehm sei eine Mischung von Wasser und Erde [2]).

Auch der Ausdruck der hl. Schrift „Gott bildete den Menschen", zwinge durchaus nicht, an eine unmittelbare und persönliche Thätigkeit Gottes bei der Gestaltung des Menschen zu denken; denn es heisse ja auch inbetreff der Tiere im biblischen Bericht: „Die Erde bringe sie hervor" und doch auch wieder: „Gott machte sie" [3]). Diese Bemerkung des hervorragendsten aller Kirchenväter und christlichen Philosophen ist ganz zutreffend; sie stimmt vollständig mit dem überein, was ich bereits früher bei der Erörterung über die erste Entstehung der Lebewesen hervorgehoben habe. Bald nämlich schreibt die hl. Schrift den Ursprung der Dinge der ersten Ursache zu, bald den sekundären. Beides ist, je nach den Zwecken, die man dabei im Auge hat, richtig: wer nämlich in religiöser Absicht schreibt, wird mehr die erste Ursache betonen, wer dagegen in wissenschaftlicher Tendenz mehr die sekundären. Da nun die Bibel nicht nur ein, sondern geradezu das Buch der Religion ist, hebt sie vornehmlich die erste Ursache oder Gott hervor.

Hören wir nun noch über den vorwürfigen Gegen-

1) S. Augustinus, de gen. ad lit. l. 6 c. 12.

2) S. Augustinus, de gen. c. Man. l. 2 c. 7.

3) S. Augustinus, de gen. ad lit. l. 6 c. 12. Vgl. M. Raich, St. Augustinus und der mosaische Schöpfungsbericht; Frankfurt a. M. Foesser 1889 S. 21.

stand einen sehr hervorragenden katholischen Gelehrten aus der Neuzeit, den Astronomen und Physiker Angelo Secchi: „Man verlacht in der Genesis die Figur eines Gottes, welcher arbeitet, ausruht und im Garten spazieren geht. Die Toren begreifen nicht, dass jene Redewendungen nur die ehrwürdige Spur einer bildlichen Ausdrucksweise sind, welche einem rohen Volke die erhabensten Wahrheiten und den Ursprung der Dinge zum Verständnis bringen sollte, weil eine tiefere Sprache unverständlich geblieben wäre. Sie vergessen, dass, als es sich darum handelte, die Idee der Gottheit einer mit allen Feinheiten der ägyptischen Kultur vertrauten Person [1]) zu erklären, die erhabenste Redeweise zur Anwendung kam, die je den Ausdruck des Gedankens formuliert hat: „Ich bin der Seiende, Der da ist, sendet mich zu euch“ [2]).

Indem wir also die den „Modernen“ so anstössige mosaische Darstellungsweise der ersten Menschen-Entstehung in ihrem wahren Licht, nämlich nur als bildliche, betrachten und gelten lassen, ist zunächst der erste Stein des Anstosses beseitigt. Aber wie steht es mit dem zweiten, mit dem Wunder?

Darauf erwidern wir: wir nehmen mit dem oben angeführten hl. Augustinus an, dass es auch auf dem christlichen Standpunkte durchaus nicht notwendig ist, bei der Gestaltung des ersten Menschen eine unmittelbare und persönliche Thätigkeit Gottes oder ein Wunder anzunehmen, sondern dass sich die Sache auch natürlich erklären lässt. Und da es als eine Hauptmaxime in der Wissenschaft gilt, die natürliche Er-

1) Nämlich dem Moses.

2) Secchi, Die Grösse der Schöpfung, Deutsch von Güttler, 1882 S. 28.

klärung so lange anzuwenden, als es möglich ist, so wollen wir dieselbe auch hier befolgen.

Wir halten dafür, dass der Mensch seinem Leibe nach ein Produkt der Natur ist, und zwar das höchste und vorzüglichste Produkt derselben, soweit wir sie kennen. Denn der Menschenleib besteht durchweg aus natürlichen Stoffen und Kräften, ist den Tierleibern, besonders den höchstentwickelten Säugetieren, sehr ähnlich und hängt beständig mit der Natur innig zusammen, indem er aus der Natur seine Nahrungs- und Existenzbedingungen zieht und von ihr beeinflusst wird. Folglich ist der Menschenleib ein Glied der Natur und darum wohl auch aus derselben durch natürliche Kräfte und nach natürlichen Gesetzen hervorgegangen [1].

Aber, wird man fragen: wie? in welcher Weise? Antwort: nach demselben Grundprinzip wie die Pflanzen und die Tiere, d. h. die übrigen irdischen Lebewesen. Wir bringen nämlich auch hier unsere früher aufgestellte Prädispositionstheorie in Anwendung und gerade das ist ein sehr grosser Vorzug unseres Erklärungsprinzips, dass dasselbe nicht blos partikulare, d. h. nur auf ein

1) Auch der hl. Augustinus ist dieser Ansicht. „Von den zwei verschiedenen Wirkungsweisen Gottes im Laufe der Zeit, wie sie uns durch Erfahrung und Geschichte bekannt sind, nämlich mittelbar durch das Naturgesetz, unmittelbar durch das Wunder, macht Augustinus einen Rückschluss auf die schöpferische Thätigkeit Gottes im Anfange der Zeit und hält mit Rücksicht auf die verhältnissmässige Seltenheit der Wunder eine natürliche, langsam fortschreitende Ausgestaltung der organischen Urpotenzen im allgemeinen für das Wahrscheinlichere. Auch bezüglich Adams stellt er solches als möglich hin". M. Raich, St. Augustinus und der Mosaische Schöpfungsbericht, 1889, Frankfurt a. M. Foeser, S. 153.

oder das andere Gebiet beschränkte, sondern universelle Geltung hat oder allgemeine Anwendung findet. Unser Prinzip beruht auf dem allgemeinen Gesetz der Veranlagung, demgemäss nur dann etwas sich entwickeln kann, wenn es zuvor der Anlage nach vorhanden war. Nun ist nicht zu leugnen, dass die ganze materielle Welt, der grosse erhabene Kosmos mit all seinen unzähligen Teilen im Laufe der Jahrtausende durch Entwicklung entstanden ist. Folglich muss er in seinem Anfangszustand bereits darauf angelegt gewesen sein, ähnlich wie der vollendete Organismus in seinem Protoplasma. Im primitiven Weltzustand müssen daher die Stoffelemente und ihre Kräfte zu einem derartigen System geordnet gewesen sein, dass daraus in naturgesetzlicher Abfolge die ganze Weltbildung mit all ihren Einzelheiten folgte.

Auf dieser Grundlage entwickelten sich so im Laufe der Zeit die unzähligen gewaltigen Weltkörper sammt unserem Sonnensystem und Planeten. Speziell der letztere, die Erde, machte dann wieder eine ganze Reihe von Bildungsphasen durch, zuerst rein physikalisch-chemischer Art, bis dann die Organisationsgesetze in Wirksamkeit traten [1]), infolge deren die verschiedenen Grundformen von Lebewesen entstanden, als deren letzte und höchste Form der Mensch ins Dasein trat. Das war aber nur dadurch möglich, dass die naturgesetzliche Entwicklung der Erde, wie früher

1) Die verschiedenen Naturgesetze sind zwar so alt als die Natur selbst, indem sie schon mit dem materiellen Ursystem am Anfange der Welt vom Schöpfer gegeben wurden; aber sie wirken nicht immer, da ihre Wirksamkeit stets von bestimmten Bedingungen abhängt. Wenn daher diese Bedingungen nicht vorhanden sind, können auch die Naturgesetze nicht zur Wirksamkeit gelangen.

zur Entstehung der Pflanzen und Tiere, so jetzt zu einer solchen organischen Kombination führte, dass daraus der menschliche Leib unter günstigen Verhältnissen allmählig sich entfalten konnte.

Der erste Mensch ist sonach dem Leibe nach aus der Erde geboren, selbstverständlich unter anderen Bedingungen als seine Nachkommen, welche bekanntlich durch Zeugung im Mutterschoosse sich bilden [1]. Sein Vater war gewissermassen das spezifisch-menschliche Organisationsgesetz, welches zwar schon im primitiven Weltzustand angelegt war, aber erst dann zur Geltung kommen konnte, nachdem eine lange Reihe von Entwicklungen vorausgegangen war, da im Kosmos wie im Organismus das Eine das Andere zur Voraussetzung hat und nicht eher zur Entwicklung gelangt, bis das Andere vorhanden ist.

Die Mutter des ersten Menschen war die Erde; denn wie jetzt der Mensch aus dem Mutterschoosse hervorgeht, so ist er einst im Anfange aus dem Erdschoosse entstanden und kehrt beim Tode in denselben zurück. Und zwar ist er dadurch aus der Erde entstanden, dass diese in ihrer letzten Bildungsepoche, in der Quaternärzeit, infolge des ihr innewohnenden Entwicklungsgesetzes schliesslich zu einer derartigen organischen Kombination ihrer chemischen Hauptelemente gelangte, dass aus derselben, ähnlich wie jetzt aus der befruchteten Keimzelle, der menschliche Leib sich entwickelte [2]. Diese Entwicklung war demnach so wenig

1) Auch die ersten Pflanzen und Tiere sind unter andern Bedingungen entstanden als ihre Abkömmlinge.

2) Dass selbst der jetzige menschliche Embryo auch ausserhalb des mütterlichen Organismus und folglich ohne denselben eine Zeit lang durch künstlich zugeführte Wärme bis zu seiner Reife entwickelt werden kann, beweisen handgreiflich

ein Wunder als die jetzige Entstehung des Menschen eines ist, da wie diese, so auch jene auf naturgesetzliche Weise vor sich ging. Das spezifisch-menschliche Organisationsgesetz, welches einst der Erde innewohnte und kraft dessen der menschliche Leib sich bildete, wirkt jetzt in diesem selbst fort, in welchem es die menschlichen Keimzellen hervorbringt, die Grundlage zu immer neuen Menschenleibern.

Ist nun dem Gesagten zufolge der erste Menschenleib ein Naturprodukt, und zwar das höchste und letzte Produkt der Erdentwicklung, wie steht es mit der menschlichen Seele? Lässt sich auch von ihr dasselbe mit Recht behaupten?

Darauf erwidern wir: wäre die menschliche Seele lediglich ein Sinnenwesen, ähnlich wie die Tierseele, d. h. besässe sie keine weiteren Fähigkeiten als nur die sinnlichen, wie Sinneswahrnehmung, Sinnesvorstellung, Sinnesgedächtnis, sinnliche Gefühle, sinnliche Triebe, sinnliche Begehrungen, — dann müsste man allerdings zugeben, dass auch sie ein Naturprodukt sei. Aber wir haben im Vorhergehenden genau und klar gezeigt, dass der menschlichen Seele ausser den sinnlichen Fähigkeiten noch höhere, übersinnliche Kräfte zukommen, wie die Vernunfterkenntnis, der freie Wille, die ethischen und religiösen und ästhetischen Gefühle, infolge deren sie ein geistiges

unsere menschlichen Brutanstalten aus der neuesten Zeit, die man früher auch für unmöglich hielt. Und niemand vermag heute zu sagen, wie weit sich dieselben in der Zukunft noch vervollkommnen werden. Wie in diesen Anstalten die äusseren Lebens- und Entwicklungsbedingungen für den Embryo künstlich durch den Menschen hergestellt werden, so wurden dieselben einst für die Bildung des ersten Menschen durch die besonderen Verhältnisse der Erdentwicklung naturgesetzlich hergestellt.

Wesen ist, welches über die Natur hinausragt. Und darum kann sie unmöglich ein bloses Naturprodukt sein. Denn die Natur kann offenbar nur das aus sich entwickeln, was in ihr angelegt ist und in ihrem Bereiche liegt. Was aber über sie hinausgeht, das kann nicht aus ihr kommen.

Dass aber der Menschengeist wirklich über die Natur hinausgeht, beweist die Thatsache, dass er sich sowohl theoretisch als praktisch über dieselbe erhebt, indem er über sie reflektiert und sie erkennt, ja mit seinen Gedanken sie weit überflügelt, ferner sie innerlich durch die Sittlichkeit und äusserlich durch die Wissenschaft und Technik beherrscht und sich dienstbar macht. Das Alles ist durch rein natürliche Kräfte unmöglich; denn diese reichen nur soweit als die Natur. Folglich müssen dem Menschen höhere, über die Natur hinaus reichende Kräfte eignen, durch welche er das Gesagte zu leisten imstande ist.

Das hat selbst David Fr. Strauss zugegeben, indem er sagt: „Im Menschen hat die Natur nicht blos überhaupt aufwärts, sie hat über sich selbst hinaus gewollt. Er soll also nicht blos wieder nur ein Tier, er soll mehr und etwas Besseres sein. Der Beweis, dass er es soll, ist, dass er es kann. Die sinnlichen Bestrebungen und Genüsse sind schon in der Tierwelt voll entfaltet und erschöpft; um ihretwillen ist der Mensch nicht da; wie überhaupt kein Wesen um desjenigen willen da ist, was schon auf früheren Lebensstufen gegeben war, sondern um dessen willen, was in ihm neu errungen worden ist. So soll der Mensch das Animalische in ihm mit dem Höheren, das in ihm angelegt ist, mit den Fähigkeiten, die ihn vom Tiere unterscheiden, durchdringen und beherrschen. Auch der rohe grausame Kampf ums Dasein war be-

reits im Tierreiche sattsam losgelassen. Der Mensch kann ihn gleichfalls nicht ganz vermeiden, sofern er noch ein Naturwesen ist; aber soll ihn nach Maassgabe seiner höheren Anlagen zu veredeln, und seinesgleichen gegenüber insbesondere durch das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Verpflichtung der Gattung zu mildern wissen. Das wilde ungestüme Wesen der Natur soll in der Menschheit zur Ruhe kommen; sie soll gleichsam das placidum caput sein, das der Virgil'sche Neptun aus den empörten Wogen hebt, um sie zu stillen. Der Mensch kann und soll die Natur nicht blos erkennen, sondern auch beherrschen. Und zwar die Natur ausser ihm, soweit sein Vermögen reicht, wie das Natürliche in ihm selbst" [1]).

Das ist Alles ganz richtig; aber auf dem Standpunkt des mechanischen Monismus oder der modernen antichristlichen Weltanschauung, die gerade Strauss besonders vertritt, unerklärlich und unmöglich. Warum?

Nach dieser Weltanschauung nämlich ist die Natur Gott selbst [2]). Soll also der Mensch über die Natur hinaus und sie beherrschen, dann muss er Gott beherrschen und ist über ihn erhaben. Das ist aber sowohl an sich als auch selbst auf dem in Rede stehenden monistischen Standpunkt unmöglich; denn nach diesem ist die Natur das All und ausser dem All giebt es nichts; folglich auch nichts ausser der Natur. Nun aber soll der Mensch dennoch, um sittlich zu sein, über die Natur hinaus und dieselbe beherrschen. Aber wie ist das möglich, wenn es ausser der Natur nichts giebt?

1) D. F. Strauss, Der alte und der neue Glaube, 1877 S. 162 f.
2) Ebend. S. 94. 97.

Hier gerät der mechanische Monismus oder die moderne antichristliche Weltanschauung mit sich selbst in Widerspruch, indem sie auf der einen Seite das mechanische Prinzip als das einzige und höchste erklärt und den Naturalismus als die allein richtige Weltansicht vertritt, aber auf der andern Seite, um die Sittlichkeit nicht preiszugeben, die Forderung aufstellt, dass der Mensch sowohl die Natur in sich als ausser sich beherrschen, sich über sie erheben soll. Beides aber mit einander zu vereinbaren, ist unmöglich; denn wenn das Erstere, das mechanische Grundprinzip richtig ist, dann vermag der Mensch das Zweite nicht zu leisten; kann und soll er aber das Zweite, dann kann das Erste, das mechanische Grundprinzip in seiner Einseitigkeit nicht richtig sein.

Ferner wenn es wahr ist, was hier Strauss sagt, dass der Mensch in seiner Erkenntnis und Sittlichkeit über die Natur hinaus und sie beherrschen soll, dann kann er unmöglich ein blosses Produkt der Natur sein. Denn die Natur kann doch nicht höhere Anlagen und Kräfte einem Wesen geben, als sie selbst hat; und ebenso wenig kann der Mensch sie sich geben; er kann nur die empfangenen entwickeln und benutzen. Und doch beweist er durch seine Vernunfterkenntnis und Sittlichkeit, dass er, wie auch Strauss zugiebt, „höhere Anlagen" und Kräfte als die natürlichen besitzt.

Daraus geht mit Notwendigkeit hervor, dass der Mensch seinem Geiste nach kein Erzeugnis der Natur sein kann; denn diese kann nur „Natürliches", nur natürliche Anlagen und Kräfte hervorbringen. Folglich muss der Geist des Menschen, da er in seinem Wesen und seinen Kräften über der Natur steht, auch von einem über der Natur erhabenen, gleichfalls

geistigen Schöpfungsprinzip stammen, d. i. von Gott. Denn der Geist kann nur vom Geiste kommen, und zwar vom absoluten oder göttlichen Geiste, da der relative oder bedingte Geist, wie die Erfahrung lehrt, das Geistige, wenn es der Anlage nach vorhanden ist, zwar entwickeln, aber nicht selbst hervorbringen kann.

Ist also auch dem Erörterten zufolge der Leib des Menschen ein Produkt der Natur, so ist doch sein Geist ein Produkt Gottes! Aber auch diese letztere Produktion ist kein Wunder, weil nichts Ausserordentliches, sondern gleichfalls wie die Naturproduktion etwas gesetzlich Bestimmtes, indem mit der letzteren regelmässig die erstere verbunden ist. Und damit wäre auch der zweite Stein des Anstosses, den die moderne antichristliche Weltanschauung bisher an der christlich-philosophischen Auffassung der ersten Entstehung des Menschen und überhaupt der Lebewesen genommen hat, aus dem Wege geräumt.

Unsere Theorie über die Genesis des Menschen enthält sonach weder einen Anthropomorphismus, noch stützt sie sich auf ein Wunder, sondern ist durchaus wissenschaftlich und steht dennoch mit dem christlichen Prinzip in schöner Harmonie.

X. Der Urzustand des Menschen.

Auch in der Beantwortung der Frage rücksichtlich des Urzustandes des Menschen geht die christliche und die antichristliche Weltanschauung auseinander. Da die letztere die primitiven Menschen aus dem Tierreich entwickelt sein lässt, so schreibt sie denselben konsequenterweise ursprünglich auch tierische Wildheit und Rohheit zu, aus welcher sie sich allmälig zur Bildung und Civilisation mehr und mehr emporgearbeitet hätten,

bis zur gegenwärtigen Kultur. Beweis dafür seien heute noch die Wilden Afrikas und Australiens, welche in der Kultur zurückgeblieben seien, sowie die archäologischen Funde, die aus der vorgeschichtlichen Zeit stammen.

Nach christlicher Anschauung dagegen lebten die Menschen ursprünglich in kindlichem, glücklichem Zustand. Ihre Verhältnisse waren durchaus einfach. Die freie Natur war ihre Wohnung. Anfänglich trugen sie keine Kleider; Feigenblätter waren später ihre erste notdürftige Bedeckung, welche sie dann mit Fellen vertauschten. Sie bebauten den Boden und weideten die Heerden. Ebenso primitiv waren ihre industriellen Erzeugnisse aus Holz, Bein und Stein. Die Bearbeitung der Metalle folgte erst bei den späteren Geschlechtern [1]. Doch besassen sie treffliche Geistesanlagen, die sie im Laufe der Zeit allmälig entwickelten. Sie erkannten und verehrten den wahren Gott und lebten ursprünglich tugendhaft.

Aber so blieb es nicht. Ihr Wille wurde verkehrt, und mit dem Sündenfall trat eine grosse Veränderung bei ihnen ein. Schon die ersten Blätter der Urgeschichte sind mit dem Blute des Brudermörders befleckt. Rohheit und Verwilderung riss nun vielfach ein; denn in religiös-sittlicher Hinsicht gingen die Menschen rückwärts, während sie im Kampf ums Dasein ihre Lebensbedingungen mit harter Anstrengung sich erringen mussten. Die Not der Existenz gegenüber einer feindseligen Natur forderte ihre körperlichen und geistigen Kräfte zur sauren Arbeit heraus und ward die Triebfeder zur allmäligen, mühsam erworbenen

1) Im biblischen Bericht wird erst in der 7. Generation Tubalcain als „Hämmerer und Schmied in allem Erz- und Eisenwerk“ genannt. Gen. 4,22.

materiellen Kultur. Die Menschen mehrten sich und verbreiteten sich allmälig über die Erde. Und je mehr sie auseinander gingen, desto verschiedener wurden nach Massgabe der traditionellen Vererbung sowie der Länderverhältnisse, in denen sie sich niederliessen, die Stufen der Erhebung zur Kultur. Ja manche Stämme blieben auf dem Naturzustande stehen oder sanken später, besonders durch Abgeschlossenheit von anderen fortgeschritteneren Völkern, in welche sie infolge der bedeutenden geographischen Veränderungen der Erdteile gekommen waren, wieder in denselben zurück. Denn die Civilisation ist nicht das Erzeugnis eines einzelnen Volkes, sondern kommt durch das Zusammenwirken mehrerer zustande. Diese teils zurückgebliebenen, teils zurückgesunkenen Völker sind unsere heutigen Wilden.

Das ist in Kürze die christlich-philosophische Auffassung des Urzustandes der Menschen und deren Weiterentwicklung. Dieselbe steht zu der modern-antichristlichen Ansicht in mehrfachem Gegensatz. Es fragt sich daher: welche von beiden Auffassungen ist nach dem gegenwärtigen Stand der anthropologischen Forschung wissenschaftlich berechtigt?

In Beantwortung dieser Frage ist zunächst zu bemerken, dass die Anthropologen nach ihren Quellen von den ersten Menschen direkt nichts wissen können, da sie fast nur fragmentarische Reste von vorgeschichtlichen europäischen und amerikanischen Menschen besitzen, aber meistens selbst zugeben, dass die Wiege des Menschengeschlechts in Asien zu suchen sei — der erste Punkt, worin sie der christlichen Anschauung Recht geben müssen. Für die Bestimmung des primitiven Zustandes des Menschengeschlechts haben sie also kein unmittelbares Beweismaterial in Händen, sondern

können nur aus den vorhandenen Funden Schlüsse nach rückwärts ziehen.

Welche Schlüsse ergeben sich nun aus den bis jetzt vorliegenden Funden?

1. Auf Grund der letzteren nimmt vor allem die moderne Anthropologie ursprünglich eine sogen. Steinzeit an, d. h. eine Zeit, in welcher der Mensch die Bearbeitung der Metalle noch nicht kannte, sondern nur aus Stein, Holz und Bein seine Werkzeuge fertigte. Damit stimmt nun die christliche Philosophie, wie wir bereits oben gesehen haben, vollständig überein, indem auch sie die Metallfabrikation erst später beginnen lässt.

2. Nach der modernen antichristlichen Anthropologie sollen die Urmenschen den Charakter tierischer Wildheit und minimaler geistiger Veranlagung besessen haben.

Aber das bestätigen die bisher gemachten Funde aus der Urzeit nicht; denn im Gegenteil zeigen dieselben, besonders die Schädelüberreste, wie wir im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, eine gute, ja teilweise sogar vortreffliche Entwicklung, was nach dem physio-psychologischen Grundgesetz auf entsprechende gute Geisteskräfte hinweist.

Dazu kommen dann noch als weitere Beweismomente für die Richtigkeit dieser Annahme die künstlerischen Überreste, die man in manchen vorgeschichtlichen Höhlen gefunden und die einen hohen Schönheitssinn ihrer einstigen Bewohner bekunden. Derartige Funde wurden besonders gemacht in der Höhle von Thayingen bei Schaffhausen durch C. Merk, der sie auch beschrieben hat[1]). Dass ihr

1) Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich 1875 Bd. XIX. Heft 1.

Inhalt der älteren Steinzeit angehört, beweist die in ihr vertretene Fauna, wie Urochs, Bison priscus, Höhlenlöwe, Rhinozeros tichorhinus, Mammut, Renntier, Moschusochs u. s. w., deren Knochen in Gesellschaft mit menschlichen Geräten aus Stein und Horn sich zusammenfanden.

Auf den letzteren nun sieht man Zeichnungen, die ihren Verfertigern alle Ehre machen und das gerade Gegenteil von tierischer Rohheit beweisen, die man jenen Urmenschen zugeschrieben hat. Hören wir darüber das Urteil eines sehr angesehenen Anthropologen und Physiologen unserer Zeit, des Professors Rütimeyr, welcher die Funde untersucht hat. Über die ausgegrabenen Abbildungen vom Pferd schreibt er: „Die sorgfältige Zeichnung stellt auf einer Stange von Renntierhorn das ganze Tier vor in ungemein eleganter Ausführung, wie ersichtlich am ganzen Leibe lang behaart. Sehr ähnlich, obgleich viel plumper ausgefallen, ist ein ähnliches vollständiges Tier, das nebst drei Renntieren eine andere Renntierstange schmückt (Fig. 63 der Merk'schen Tafeln). Dazu kommen 4 Darstellungen blosser Köpfe, die eine aus Knochen geschnitzt (Merk, Fig. 51), eine andere als Zeichnung auf Renntierhorn (Merk, Fig. 69), endlich einer der wertvollsten Funde in der ganzen Höhle: die zwei vorstehenden Porträts. Auf einer Art von Schiefertafel, nämlich auf Vorder- und Rückseite eines und desselben Plättchens von Braunkohle eingeritzt, geben sie mit wenig Linien Bilder so voll Wahrheit und Charakter, wie man sie in Künstlerwerken unserer Tage vergebens aufsuchen würde[1].“

1) Rütimeyer, Die Knochenhöhle von Thayingen; Archiv für Anthropologie Bd. VIII. S. 126.

Ferner hat man eine aus Renntierknochen geschnitzte Statuette gefunden, welche einen Moschusochsen darstellt, wovon aber nur der Kopf erhalten ist.

Über alles Lob ist sodann eine Zeichnung von jenem Tiere erhalten, das in der Vorzeit, nach der überaus grossen Anzahl seiner Überreste zu schliessen, am meisten vertreten war, nämlich vom Renntier. „Die merkwürdige Wahrheit, die sich in Haltung und Bewegung, man darf sagen, in jedem Zuge des Bildes ausspricht, herauszufinden, überlassen wir dem Studium des für solche Sachen empfindsamen und urteilsfähigen Leser. Er wird unwillkürlich wieder fragen, wo finden wir heute den Künstler, der mit diesen paar Linien auf so unbequemer Tafel, wie die niedrige, gewölbte und dabei rauhe Oberfläche einer Rentierstange, Bilder von so viel Anmut und Wahrheit hinwirft? Und wieder ist, so wenig wie beim Pferde, an irgend eine Konvention oder Fessel anderer Art zu denken. Von den anderen Renntierzeichnungen, die erhalten sind (Fig. 63 b bei Merk), giebt jede eine neue Darstellung; dies Mal allem Anscheine nach von jungen Tieren, aber mit nicht minder Bewegung und Leben, und um auch dieses gemeinsame Merkmal aller dieser Zeichnungen zu betonen: mit derselben Sicherheit in der Führung der Linien, die von Schwanken oder gar von irgend einer Art von Korrektur — die freilich schon die Art des Materials ausschloss — kaum etwas verraten [1].“

Und diese vollendeten Künstler aus der Urzeit sollen, wie die moderne antichristliche Wissenschaft meint, „tierische Wilde“ gewesen sein?

1) Rütimeyer, a. a. O. S. 128.

Aber nicht nur bei uns, sondern auch in Frankreich haben sich solche bewunderungswerte künstlerische Erzeugnisse aus der ältesten vorgeschichtlichen Zeit bei den Ausgrabungen vorgefunden. So vornehmlich in den Höhlen von Périgord, welche von dem Franzosen Lartet und dem Engländer Christy, der dabei das Leben verlor, untersucht und beschrieben wurden [1]. In denselben wurden in Vereinigung mit menschlichen Gerätschaften Knochen von Höhlenbären, Löwen, Mammut, Hyäne, Riesenhirsch, Wisent, Renntier u. s. w. gefunden, welche den vorgeschichtlichen Charakter ihres Inhalts beweisen.

Was nun die dabei entdeckten Kunsterzeugnisse betrifft, so wird auch ihnen von allen Forschern, die sie gesehen haben, das höchste Lob gespendet, wie beispielsweise von Le Hon [2] und Dawkins [3].

Hören wir darüber das Geständnis des letzteren, der in vorliegender Frage als umso unparteiischer zu betrachten ist, da auch er den Urmenschen Wildheit und Unkultur zuschreibt! Er sagt: „Die merkwürdigsten Überreste, die der Mensch uns in diesem Kehrichthaufen hinterlassen hat, sind die geschnitzten Renntiergeweihe und die auf Schiefer- und Elfenbeinstücken eingerizten Figuren. Aus einem Stück Elfenbein schauen die deutlich erkennbaren Umrisse eines Ochsen hervor. Ein zweites liefert uns eine höchst zierliche Darstellung: ein Renntier kniet in gefälliger Haltung mit emporgerichtetem Kopfe, so dass das Geweih auf den Schultern ruht und der Rücken des Tieres eine glatte Fläche für einen Griff bildet, die indessen

1) Lartet et Christy, Cavernes du Périgord; Revue Archéol. 1864, und Reliquiae Aquitanicae 1865—1874.

2) Le Hon, L'Homme fossile, 1876 S. p. 69.

3) Dawkins, Cave Hunting, Deutsche Aug. 1876 S. 268.

für eine gewöhnliche europäische Hand zu klein wäre. Auf einem dritten Stück steht ein Mann nahe bei einem Pferdekopf und dicht daneben ist ein aalartiger Fisch; auf der andern Seite desselben Cylinders sind zwei Wisentköpfe, so deutlich gezeichnet, dass Jedermann sie erkennen muss, der je einen Bison gesehen hat. Bei einem vierten hat der Künstler die natürliche Krümmung der Sprossen benutzt, um daraus den Kopf und die charakteristisch gebogenen Hörner eines Steinbocks zu schnitzen; auf einem fünften endlich befinden sich Pferdezeichnungen, in denen die aufgesträubte Mähne und der ungepflegte Schwanz mit bewunderungswürdigem Geiste dargestellt sind. Auf den ersten Blick sollte man meinen, der Künstler habe die Köpfe ganz ausser Verhältnis zum Körper gezeichnet. Ein neuerdings im Lyoner Museum aufgestelltes Pferdeskelett aus der paläolithischen „Station" zu Solutré beweist aber, dass dies nicht der Fall ist, indem dies Skelett, wie M. Lartet mir gezeigt hat, durch den massigen Kopf und den kleinen Rumpf ausgezeichnet ist. In Fig. 119 sieht man eine Renntiergruppe, zwei auf dem Rücken und zwei in gehender Stellung. Auch der Riesenhirsch, der Edelhirsch und wahrscheinlich das Nashorn sind abgebildet; die Figuren sind indessen auf dem harten Schiefer, wie man bei der Beschaffenheit der vorhandenen Geräte nicht anders erwarten konnte, nur schwach und unsicher gezeichnet. Der geschickteste Bildhauer unserer Zeit würde es wahrscheinlich auch nicht sehr viel besser machen, wenn sein Stichel ein Feuersteinsplitter und sein Material Stein und Knochen wäre.

Die merkwürdigste Abbildung aber, die man gefunden, ist die eines Mammuts, auf einem Stück von

seinem eigenen Stosszahn; die eigentümliche Krümmung der Stosszähne und die lange Mähne, — Charaktere, die man bei keinem lebenden Elefanten findet — beweisen, dass das Auge des Künstlers mit dem Original vertraut gewesen ist. Dass dies Tier eine lange Mähne gehabt hat, wissen wir von den ganzen Leichen solcher Tiere, die in den gefrorenen Sümpfen Nordsibiriens von der Verwesung befreit geblieben sind. Hätten wir uns nicht davon durch Augenschein überzeugt, so würden wir wahrscheinlich diese höchst genaue Zeichnung für ein Erzeugnis blosser Künstlerlaune gehalten haben. Die Eigentümlichkeiten sind so treu wiedergegeben, dass man das Tier unmöglich mit einer der beiden lebenden Arten verwechseln kann. Mit solchen Zeichnungen beschäftigten sich die Jäger wahrscheinlich in ihren Mussestunden und verewigten das, was sie auf der Jagd erlebt hatten. Sie sind voll künstlerischen Gefühls und offenbar nach dem Leben gemacht [1]."

Nach dieser kompetenten und unparteiischen Charakteristik müssen wir auch hier wieder fragen: und diese Urmenschen, die solche vollendete Kunstprodukte schufen, wie sie vielfach selbst unsere gegenwärtigen, so fortgeschrittenen Meister nicht besser hervorbringen könnten, sollen gänzlich rohe Wilde gewesen sein?! Ist denn nicht gerade der entwickelte Schönheitssinn ein vorzügliches Kennzeichen und ein sicherer Gradmesser für die Kultur eines Volkes? Warum erscheint uns das alte Griechenland auf so hoher Bildungsstufe? Nicht blos wegen seiner Philosophie, sondern noch weit mehr wegen seiner künstlerischen Leistungen. Legen wir nun aber denselben

1) Dawkins, a. a. O. S. 272 ff.

Massstab, wie wir doch müssen, auch an die Urbewohner Europas, so wird man, wenn man den vorliegenden unbestreitbaren Thatsachen nicht ins Angesicht schlagen will, denselben gleichfalls einen gewissen Fond geistiger Kultur einräumen müssen.

Allerdings bekunden ihre Überreste auch Spuren von Rohheit, so dass sie ähnlich wie der Cro-Magnonschädel „eine merkwürdige Vereinigung von Charakteren des höchsten, sowie auch des niedrigsten Ranges zeigen [1]“.

Dieser Widerspruch ist unstreitig merkwürdig. Wie lässt sich derselbe lösen?

Ich erwidere: nicht anders als durch die Annahme, dass die europäischen vorgeschichtlichen Menschen *von einem körperlich und geistig gut veranlagten Urstamm herrührten, dass also ihre asiatischen Urahnen keineswegs auf einer niedrigen, gar tierischen Organisationsstufe standen*, während sie selbst seit ihrer Lostrennung vom gemeinsamen Mutterland teilweis verwilderten, ohne dass jedoch der ererbte gute Keim in ihnen zugrunde gegangen wäre, sondern später, besonders durch die Berührung mit kultivierteren südlichen und östlichen Ländern wieder zu treiben anfing, und auch in Europa eine Ära der Civilisation einleitete. Das ist die einzig mögliche Lösung des in Rede stehenden Problems. Denn wenn die europäischen Urmenschen von Haus aus vollendete Barbaren gewesen wären, woher dann 1. ihre gute, oft auffallende Schädelbildung, woher 2. jener treffliche Kunst- und Schönheitssinn, den sie in ihren Erzeugnissen vielfach bekunden und woher 3. die Möglichkeit, aus dem Sumpfe

1) Broca, a. a. O. S. 350.

der Rohheit herauszukommen? Diese drei Fragen kann man nicht genügend beantworten ohne jene obige Annahme, am wenigsten auf dem modern-antichristlichen Standpunkt.

Denn wenn man auch ihre spätere Civilisierung dem Einfluss anderer fortgeschrittener Völker zuschreiben wollte, so wäre dieselbe doch nicht möglich gewesen, wenn sie nicht ursprünglich selbst die entsprechenden Anlagen hiezu besessen hätten, da jede Bildung die nötigen Anlagen voraussetzt.

Aber woher sollten die europäischen Urmenschen ihre Kulturanlagen gehabt haben, wenn nicht von ihren asiatischen Urahnen? Denn sie selbst konnten sich dieselben sicher nicht geben, da kein Mensch sich selbst zu etwas veranlagen kann. Wer z. B. keinen Schönheitssinn hat, kann sich keinen erwerben, auch wenn er sich noch so viele Mühe giebt. Und ebenso wenig konnten die europäischen Urmenschen ihre Kulturanlagen durch andere Völker, also von aussen, gleichsam auf dem Präsentierteller, empfangen haben, weil man innere Anlagen nicht äusserlich geben kann. Sie können sie also nur innerlich, durch Abstammung und Vererbung, von ihren asiatischen Vorfahren, den primitiven Menschen, erhalten haben.

Folglich müssen auch diese selbst zuerst im Besitze der Kulturanlagen gewesen sein, und können daher gleichfalls nicht vollendete Barbaren dargestellt haben, sondern müssen Kulturmenschen wenigstens der Anlage nach gewesen sein.

Das ist eine notwendige, unausweichliche Forderung des Entwicklungsprinzips auf Grund der vorliegenden anthropologischen Thatsachen und zugleich ein Beweis von der Falschheit der Darwin'schen und antichristlichen Auffassung des Urzustandes der Menschen. Und

so ergiebt sich also auch hier in evidenter Weise die Wahrheit des christlichen Prinzips: die Urmenschen waren Kulturmenschen wenigstens der Anlage nach, welche Anlage die Mehrzahl ihrer Nachkommen im Laufe der Zeit zu immer grösserer Civilisation entwickelte, während andere infolge Nichtgebrauchs ihrer Fähigkeiten und geographischer Isolierung teils von vornherein in der Kultur zurückgeblieben (deren Abkömmlinge unsere heutigen Wilden sind), teils von ihrer früher erreichten Bildungsstufe wieder zurücksanken.

Diese unsere Auffassung steht im vollkommenen Einklang sowohl mit den positiven Thatsachen der anthropologischen Forschung als auch mit dem allgemeinen Entwicklungsgesetz und dem christlichen Prinzip.

XI. Die menschliche Willensfreiheit.

Ein weiterer Hauptunterschied zwischen der christlichen und der antichristlichen Weltanschauung zeigt sich in der Frage über die Freiheit des menschlichen Willens, indem die erstere sie entschieden bejaht, die letztere dagegen sie entschieden leugnet. Und da diese Frage nicht nur von theoretischer, sondern noch viel mehr von grosser praktischer Bedeutung ist, indem von ihrer Beantwortung so viel fürs Leben abhängt, so soll auch sie hier zur Erörterung kommen.

Freilich für das populäre Bewusstsein oder die gewöhnlichen Leute giebt es in diesem Punkte keine Schwierigkeit; denn weitaus die meisten Menschen sind von der Existenz der Freiheit ihres Willens auf Grund ihres Selbstbewusstseins fest überzeugt. Aber in der modernen Wissenschaft, speziell in der Philosophie, ist die in Rede stehende Frage ein viel umstrittenes

Problem geworden. Hören wir nun deren Gründe, die sie gegen die Willensfreiheit ins Feld führt, und untersuchen wir dieselben auf ihre Haltbarkeit!

1. Die Einwände der modernen antichristlichen Philosophie gegen die menschliche Willensfreiheit.

Als ersten und Hauptgrund, weshalb man in der neueren Zeit die Willensfreiheit in der Wissenschaft in Abrede stellt, führt man in der Regel das Kausalitätsgesetz an, indem man behauptet, dass die Annahme der Willensfreiheit diesem Fundamentalgesetz widerspreche und mit demselben unvereinbar sei. Denn diesem Gesetze gemäss bestehe stets zwischen der Ursache und der Wirkung eine strenge Notwendigkeit, so dass, wo die gehörigen Bedingungen vorhanden seien, unverweigerlich die entsprechenden Folgen daraus hervorgehen müssten, dieses aber schliesse die Freiheit aus. Das behauptet z. B. Schopenhauer[1]), Paulsen[2]), Fouillée[3]), Rée[4]) u. a.

So bemerkt der letztere: „Der Wille ist nicht frei, bedeutet: er ist nicht frei vom — Kausalgesetz. Jedem Willensakte geht vielmehr ein zureichender Grund voran. Ohne einen solchen kann der Willensakt nicht eintreten, und ist der zureichende Grund da, dann muss der Willensakt eintreten. Der Wille ist frei, würde bedeuten: er ist frei vom Kausalgesetz. Jeder Willensakt ist ein Anfangsglied, und nicht ein Mittel-

1) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik; S. 45.

2) Paulsen, System der Ethik; S. 366.

3) Pawlicki, A. Fouillée's, Neue Theorie der Ideenkräfte; 1893 S. 4.

4) Paul Rée, Die Illusion der Willensfreiheit; Berlin 1885 S. 8 ff.

glied, ist nicht die Wirkung vorhergegangener Ursachen . . . Der Wille ist frei, heisst: er ist frei von Ursachen [1].“ „Jedes Ding ist sowohl Ursache als auch Wirkung [2]“, folglich bedingt, folglich unfrei. Also giebt es in der Welt keine Freiheit.

So plausibel nun auch diese Argumentation Rée's erscheint, auf Grund deren er die menschliche Willensfreiheit für eine Illusion erklärt, so ist sie dennoch irrig, was sich aber nur durch ein scharfes kritisches Denken erweisen und erkennen lässt.

Vor allem ist der Freiheitsbegriff falsch, der hier vorausgesetzt wird. Der Wille ist frei, heisst nämlich nach Rée soviel als: er ist frei „vom Kausalgesetz“, er ist frei „von Ursachen“, er ist „grundlos“, er ist „ein absoluter Anfang“.

Nun hat es allerdings Philosophen gegeben und giebt es vielleicht heute noch solche, welche die menschliche Willensfreiheit als ursachlose Selbstbestimmung, als völliges Freisein von allen Bestimmungsgründen oder Motiven, als die Macht absoluter Initiative oder Spontaneität fassen, indem sie meinen, der menschliche Wille habe die Fähigkeit, sich lediglich aus sich selbst, durchaus unbeeinflusst, für etwas zu entscheiden (liberum arbitrium indifferentiae). Diesen Standpunkt, den man den „absoluten Indeterminismus“ nennt, nehmen besonders Descartes, Kant, Fichte, Schelling u. a. ein, indem z. B. nach Kant die Freiheit „das Vermögen oder die Fähigkeit des Willens ist, sich selbst zu bestimmen und mit absoluter Spontaneität eine Reihe von Erscheinungen oder Veränderungen anzufangen“.

1) P. Rée, a. a. O. S. 1. 17.

2) Ibid.

Allein das ist keineswegs die Auffassung der christlichen Philosophie der Gegenwart, wenigstens auf katholischer Seite. Und dies mit Recht; denn die absolute Freiheitstheorie entspricht der inneren Erfahrung nicht, welche doch in unserer Frage vor allem und ganz besonders massgebend ist. Darum sagt auch F. J. Mach: „Es ist unpsychologisch und erfahrungswidrig, das menschliche Wollen gleichsam auf sich selbst zu stellen, es aus sich selbst schöpfen zu lassen, da es ein Wollen ohne Erkennen, ohne Vorstellung des Gewollten, ohne den erfahrungsmässig gegebenen Inhalt des Wollens nicht giebt. Die Vorstellung des Gewollten aber gehört dem „Ich", als dem Inbegriff der Regsamkeit aller vorhandenen Vorstellungsmassen. Daher giebt es kein „herrenloses" Wollen, d. h. kein Wollen, das vom Ich unabhängig wäre und sich mit diesem nicht auseinandergesetzt hätte. Das „Endwollen", der „Entschluss" aber, kann von diesem allgemeinen Gesetz keine Ausnahme machen, da es eben auch ein Wollen ist, — ein solches nämlich, das den Prozess des Wollens zum Abschluss bringt. Der Schein der absoluten Unabhängigkeit des Wollens und Endwollens entsteht lediglich aus der häufigen Dunkelheit und Unbestimmtheit der dem Wollen zugrunde liegenden Vorstellungen als Motive. Wer somit die Freiheit in diesem Sinne behauptet, verwechselt lediglich ein Unvermögen des Beobachters mit einem vom Beobachter unabhängigen Vermögen des Wollens selbst und hypostasiert, statt der Lösung des Problems aus bekannten Prinzipien nachzugehen, das ungelöste Problem zu einem neuen Prinzip. Der Begriff der Freiheit als absoluter, ursachloser Selbstbestimmung hat daher in der unmittelbaren Erfahrung des inneren Lebens — und nur diese können wir fragen, nur von

dieser ausgehen, soll sich die wissenschaftliche Untersuchung nicht aller realen Unterlage berauben und in eine rein theoretische, abstrakte Spekulation verlieren — keinen Halt und keine Stütze"[1]).

Desgleichen bemerkt mit Recht G. v. Hertling: „In dem Sinne, in dem die Lehre von der Freiheit hier verstanden ist, hat sie sich stets sehr bestimmt gegen die Behauptung einer absoluten Willkür der menschlichen Entschliessungen verwahrt. Sie hat einerseits immer daran festgehalten, dass der Mensch ein von ihm als schlecht und nur als schlecht Erkanntes oder Empfundenes niemals erstreben, sondern sein Begehren immer nur auf ein Gutes gerichtet sein könne, wenn auch freilich ebensowohl auf ein blos scheinbares, wie auf das wirkliche, auf ein solches, das ihm die Sinne vorspiegeln, wie auf das, was die Vernunft als gut erkennt. Sie hat auf der andern Seite niemals den grossen Einfluss übersehen, welchen Stimmungen und Leidenschaften, Neigungen und Gewohnheiten, Erziehung und Lebensverhältnisse auf die Entschliessungen der Individuen ausüben"[2]).

Eine absolute, ursachlose, unmotivierte Willensfreiheit gibt es sonach auch nach christlicher Auffassung beim Menschen nicht; die Theorie des absoluten Indeterminismus ist daher falsch. Das geben wir dessen Antipoden, dem absoluten Determinismus ohne Bedenken zu. Allein daraus folgt noch keineswegs, dass der letztere im Rechte ist. Das wäre er nur dann, wenn er beweisen könnte, dass die Menschen zu allen ihren

1) F. J. Mach, Die Willensfreiheit des Menschen; Paderborn, F. Schöningh 1894 S. 20.

2) G. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung; 1875 S. 107. — Vgl. H. Th. Simar, Lehrbuch der Dogmatik; 1880 S. 489.

Willensakten, sei es äusserlich, sei es innerlich, *gezwungen* seien, so dass sie Alles, was sie wollen und thun, *mit Notwendigkeit* wollen und thun müssen.

Diesen Beweis suchen die Gegner der Willensfreiheit auf Grund des Kausalitätsgesetzes zu liefern, indem sie sagen: das Kausalitätsgesetz: „keine Wirkung ohne Ursache“ ist von durchaus allgemeiner Giltigkeit, so dass ihm auch die Menschen unterworfen sind. Dasselbe schliesst aber die Freiheit aus. Folglich können die Menschen nicht frei sein.

Den Obersatz dieser Argumentation geben wir ohne weiteres zu: das genannte Gesetz ist in der That allgemein giltig; denn es ist ein Grundgesetz unseres Denkens und bewährt sich auch durchaus im Sein. Soweit stimmen wir also mit den Gegnern überein.

Anders aber verhält es sich mit dem erwähnten Untersatze. Ob nämlich das Kausalitätsgesetz auch unbedingt jede Freiheit ausschliesst; das ist nicht ohne weiters zuzugeben, sondern eine grosse Frage. Hier liegt eben das punctum saliens.

Wir müssen daher untersuchen, *wie* die Deterministen dazu kommen, infolge des Kausalitätsgesetzes alle Freiheit in Abrede zu stellen. Sie sagen: dem Kausalitätsgesetz gemäss giebt es keine Wirkung ohne Ursache, und keine Ursache ohne Wirkung. Folglich fordert jede Wirkung *notwendig* eine Ursache, und jede Ursache hat *notwendig* eine Wirkung. Folglich gibt es *nur notwendig* wirkende Ursachen; also keine freiwirkenden, also keine Freiheit.

Dieser Beweis scheint unwiderleglich zu sein, ist aber dennoch, wie ich nun zeigen will, ein Fehlschluss.

Allerdings giebt es keine Ursache ohne Wirkung und umgekehrt. Denn wenn Etwas nichts verursacht

oder wirkt, denn ist es eben keine Ursache. Wenn also Etwas eine Ursache sein soll, dann muss es notwendig etwas wirken, weil eine Ursache, die nichts verursacht oder wirkt, keine Ursache, sondern ein Widerspruch in sich selbst wäre und darum nicht sein kann.

Allein daraus, dass Etwas jetzt eine Ursache ist und deshalb wirkt, folgt durchaus nicht, dass es notwendig eine solche sein oder notwendig wirken müsste, und das ist eben der falsche Schluss der Deterministen oder Freiheitsleugner. Diese meinen: weil jedes Ding als Ursache, d. h. wenn es eine Ursache ist, notwendig eine Wirkung setzen muss, da eben dies im Begriff der Ursache liegt: darum müsste jedes Ding notwendig wirken und es müsste unbedingt geradeso wirken, wie es wirkt.

Das ist aber ein verkehrter Schluss aus der begrifflichen Notwendigkeit auf die sachliche, und derartige Fehlschlüsse kommen speziell bei den Korrelatbegriffen, wie auch der Begriff von Ursache und Wirkung einer ist, sehr häufig vor. So hat man z. B. auch in der Erkenntnistheorie seitens der Idealisten folgendermassen geschlossen: es giebt kein Wahrnehmen ohne ein Wahrgenommenes; folglich keinen Wahrnehmungs-Akt ohne ein Wahrnehmungs-Objekt, und umgekehrt kein Wahrnehmungs-Objekt ohne einen Wahrnehmungs-Akt. Also sind beide durchaus von einander abhängig. Also kann auch das Wahrnehmungs-Objekt an sich ohne die Wahrnehmung nicht existieren, und ebenso wenig das Wahrnehmungs-Subjekt ohne das Wahrnehmungs-Objekt. Beide gehören zusammen wie die Siamesischen Zwillinge. Die Wahrnehmungswelt könnte also nicht bestehen, wenn es kein Wahr-

nehmungs-Subjekt gäbe und umgekehrt. Das ist die Meinung des erkenntnistheoretischen Idealismus.

Dieselbe ist aber irrig; denn hier liegt ebenfalls nur ein logisch-begriffliches, aber kein sachliches Abhängigkeitsverhältnis vor und darum ist der Schluss falsch. So kann es ja auch keine geliebte Person geben ohne ein Lieben, da es eben im Begriff der geliebten Person liegt, geliebt zu werden. Aber trotzdem ist eine solche Person nicht derart von der Liebe abhängig, dass sie ohne dieselbe nicht existieren könnte.

Ebenso verhält es sich auch mit der Wahrnehmung. Liegt es nämlich auch im Begriffe des Wahrnehmungsobjekts, wahrgenommen zu werden und ist dasselbe insofern von der Wahrnehmung abhängig, so ist dies zunächst nur eine logische Abhängigkeit, und darum darf man daraus nicht schliessen, dass das betreffende Objekt an sich nicht ohne die Wahrnehmnng bestehen könne. Aber gerade auf diesem Fehlschluss beruht hauptsächlich der erkenntnis-theoretische Idealismus [1]).

Und auf einem ähnlichen Fehlschluss aus den Korrelatbegriffen von Ursache und Wirkung fusst in der Ethik der absolute Determinismus oder die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens. Denn aus dem Kausalitätsgesetz: „Keine Wirkung ohne Ursache", folgt nicht, dass dasjenige Ding, welches in einem bestimmten Falle als Ursache fungierte, absolut notwendig gerade diese Wirkung setzen musste, mit andern Worten: dass alle Dinge nur gezwungen wirken müssen und keines mit relativer Selbständigkeit oder Freiheit wirken könne.

1) Vgl. meine „Theorie der Gesichtswahrnehmung", Mainz, Kirchheim 1891 S. 169.

Dagegen sagen aber die Deterministen: „Jedes Ding ist sowohl Ursache als auch Wirkung“ [1]) und weil gewirkt, deshalb abhängig von seiner Ursache und darum kann es nicht selbständig aus sich oder frei eine Wirkung setzen.

Darauf erwidere ich: wenn auch jedes Ding „sowohl Ursache als auch Wirkung“ ist, so ist es doch nicht beides in derselben Beziehung, denn sonst wäre dies ein Widerspruch mit sich selbst. Insofern nämlich ein Ding eine Wirkung von Etwas ist, kann es nicht dessen Ursache sein; und insofern es eine Ursache von Etwas ist, kann es nicht dessen Wirkung sein; denn ein Verursachendes kann unmöglich zugleich und in derselben Hinsicht Verursachtes oder Gewirktes sein [2]). Sonach folgt aus dem Umstande, dass jedes Ding eine Wirkung von etwas Anderem ist, noch keineswegs, dass es nicht so viel Selbständigkeit haben könnte, aus eigener Macht Wirkungen zu setzen.

Die Annahme der menschlichen Willensfreiheit in unserem Sinne, insofern man darunter eine relative Macht des menschlichen Geistes über sein Denken, Streben, Fühlen und Handeln versteht, dieses nach seinen Gedanken zu beherrschen und zu leiten, wider-

1) Rée, a. a. O. S. 17.

2) Richtig bemerkt daher auch F. Harms, einer der besonnensten Philosophen der letzteren Zeit: Alle Dinge, welche von andern Wirkungen empfangen, wirken auch auf andere; sie sind so Ursachen in der einen und Wirkungen in der andern Hinsicht. Allein die Wirkung selber ist nie Ursache und diese nie Wirkung. Was Etwas in der einen Beziehung ist, das kann es in der andern nicht zugleich sein. Wirkung und Ursache sind so sehr unterschiedliche Seiten in der Welt des Geschehens, dass sie weder für einander stehen, noch in einander übergehen können. Abhandlungen zur system. Philosophie, bei J. H. Witte, Das Wesen der Seele; Halle 1888 S. 170.

streitet also keineswegs dem Kausalitätsgesetz; denn dasselbe besagt nur, dass jede Wirkung ihre Ursache habe, und das ist auch bei der Willensfreiheit der Fall, indem bei dem freien Akte eben das wollende Ich die Ursache hiezu bildet und dieses nie ohne einen Grund wirkt. Aber aus dem allgemeinen Kausalitätsgesetze folgt nicht, dass es in der Welt nur mechanische oder aus Zwang wirkende Ursachen gäbe. Denn wenn auch das Letztere in der äusseren Natur oder in der Körperwelt der Fall ist, so darf man daraus durchaus nicht schliessen, dass es auch in unserer inneren Welt oder auf dem Gebiete des Geistes so sein müsse, da der Geist wesentlich vom Körper verschieden ist und darum auch wesentlich anderen Gesetzen unterliegt. Ja wäre der Mensch ein blosses Naturwesen, dann würde auch er, wie das Mineral, die Pflanze und das Tier, dem Naturmechanismus mit Notwendigkeit unterliegen und von Freiheit könnte bei ihm keine Rede sein; da er aber nicht nur ein Natur- sondern auch ein Geisteswesen ist, so ist er als solches nicht dem besonderen Gesetze der mechanischen Kausalität unterworfen, das nur für die Körper Geltung hat, wenn auch dem allgemeinen oder logischen Kausalitätsgesetze. —

Als zweiten Einwand gegen die menschliche Willensfreiheit macht man das Gesetz der Erhaltung der Kraft geltend. Dasselbe besagt, dass in der Natur keine mechanische Kraft verloren geht, sondern nur von einer Form in eine andere umgesetzt wird, wie z. B. Wärme in Bewegung und umgekehrt, Bewegung in Wärme; diese wiederum in Licht, Elektrizität und Magnetismus. Allein wenn auch dieses Gesetz im ganzen Bereich der materiellen Natur gilt, woran wir nicht zweifeln, so folgt daraus noch

keineswegs, dass es auch in der Sphäre des Geistes Geltung haben müsse; denn beide Sphären sind, wie bemerkt, wesentlich von einander verschieden und dem entsprechend auch die in ihnen herrschenden Gesetze. Dabei lässt sich sehr wohl absehen, wie beides, Willensfreiheit und Erhaltung der Kraft neben einander bestehen könne, und wer an jener festhält, braucht darum noch keineswegs, im Gehirn mechanische Arbeit verschwinden und sich in „Geist" umsetzen, sowie umgegekehrt eine bestimmte Arbeitsgrösse aus blossem „Geist" entstehen lassen [1]. Selbst wenn es experimentell aufgezeigt wäre, dass jedesmal dem Kraft- oder Arbeitswerte, durch welchen man sich die Macht eines andringenden Motivs für die Empfindung nach der Seite seiner körperlichen Bedingtheit ausgedrückt dächte, dem Werte jenes andern Vorganges äquivalent sei, welcher sich als Erfolg des Willensentschlusses darstellt, so bliebe hiervon die Freiheit dieses unberührt und die Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes gewahrt. Gerade darin könnte man die letztere sehen, dass er den Prozess jener Umsetzung der Kräfte jedesmal in der bestimmten Richtung auslöst, in der er thatsächlich verläuft, da er doch ebensowohl in einer andern Richtung hätte verlaufen können. Stehen doch die Nervenröhren auch mit solchen Apparaten in Verbindung, deren Funktion es ist, die erregten Nerven zu beruhigen, die also die Möglichkeit gewähren, eine schon eingeleitete Bewegung wieder zu hemmen" [2].

Desgleichen bemerkt mit Recht in dieser Beziehung Hugo Sommer: „Das Gesetz der Erhaltung der

1) Lange, Geschichte des Materialismus; Bd. II S. 279.

2) G. v. Hertling, a. a. O. S. 109. Vgl. Ulrici, Gott und die Natur; 2. Aufl. S. 278. Ludwig, Lehrbuch der Physiologie des Menschen Bd. I S. 203. 598.

Kraft, dessen Geltung wir in seiner ursprünglichen physikalischen Bedeutung nicht beanstanden, lehrt nur die Äquivalenz aller beobachtbaren physikalischen Kraftwirkungen, welche einander gegenseitig bedingen, dass z. B. eine gleiche mechanische Kraft nötig ist, um ein bestimmtes Wärmequantum in derselben Stoffmenge zu erzeugen, und umgekehrt. Es ist aber ganz unanwendbar auf das Verhältnis der Willensakte und der physikalischen Kraftwirkungen (Körperbewegungen), welche dadurch angeregt werden. Wir sind zweifellos imstande, durch die Energie unseres Willens Glieder zu bewegen und dadurch Veränderungen in der Aussenwelt hervorzubringen, aber wir sind ausser Stande, die aufgewandte Energie des Wollens zu messen und mit den Grössen der dadurch hervorgebrachten physikalischen Wirkungen in messbare Relation zu setzen. Noch weniger können wir umgekehrt gewisse Veränderungsgrössen der Aussenwelt in messbare Quantitäten korrespondierender Willensenergie umsetzen. Mag daher auch die Psychophysik eine gewisse Äquivalenz zwischen den Intensitätsgraden sinnlicher Empfindungen und den sie veranlassenden Bewegungsgrössen der Aussenwelt (Licht oder Schallschwingungen oder Eindrücken auf die Haut) aufweisen, so liegt in diesen vereinzelten Ergebnissen der Untersuchung kein zureichender Grund zu der daraus gefolgerten Erweiterung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft auf das ganze Gebiet des psychischen Geschehens überhaupt.

Gesetzt aber auch, eine solche Geltung desselben wäre klar erwiesen, so würde daraus wiederum nicht folgen, dass keine neuen Wirkungen zu dem Bestande der früheren hinzutreten könnten, sondern nur, dass die durch freie Willensakte neu eingetretenen äquiva-

lente Nervenprozesse und Bewegungsgrössen in den Muskeln hervorrufen müssten, also etwas, was der Freiheit gar nicht widerstreitet. Der weitere Einwand, dass aus der Äquivalenz der beobachteten Kraftwirkungen notwendig die Konstanz der Gesammtsumme aller, mithin der Ausschluss des Hinzutritts neuer Wirkungen, in alle Ewigkeit folge, ist ganz willkürlich; denn aus den Fällen der beobachteten Äquivalenz folgt eben die Konstanz der Gesamtsumme des Wirkens nicht. Ein solcher Schluss wäre nur dann gerechtfertigt, wenn das bereits bewiesen wäre, was man mittels eben dieses Schlusses erst beweisen will, dass es nämlich keine neuen Anfänge des Geschehens geben könne, weil alles mögliche Geschehen sich auf einen wechselsweisen Austausch bereits bestehender Kraftwirkungen beschränke. Dem widerstreitet aber gerade das, was wir jeden Augenblick in uns selbst erleben und erfahren, indem wir durch unsere freien Willensentschlüsse die Gesammtsumme des bisherigen Geschehens stets um neue Anfänge neuer Wirkungsreihen bereichern. Man kann die Thatsache dieser inneren Selbsterfahrung verkennen, aber man darf sich nicht einbilden, ihre Unmöglichkeit aus einer willkürlichen und unbewiesenen Hypothese erschliessen zu können“ [1]).

Ein dritter Einwand gegen die menschliche Willensfreiheit lautet: dieselbe sei unvereinbar mit der Ordnung des Weltlaufes. Denn wenn der Mensch in seinem Wollen und Handeln frei sei, dann müsse unzähligemal eine Störung in diese Ordnung kommen und dadurch dieselbe aufgehoben werden.

1) H. Sommer, Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit; 2. Aufl. Berlin 1885 S. 23.

Darauf ist zu erwidern: ein solches Bedenken überschätzt einerseits zu sehr die Macht des Menschen und schlägt andererseits die der Weltordnung zu gering an. Gewiss ist in ihr auch für den Ausgleich aller möglichen Störungen gesorgt. So überwindet schon z. B. das organische Leben viele Störungen und Krankheiten und stellt wieder den normalen Zustand her. Die Heilskraft der Natur ist ja nicht selbst eine eigentümliche Kraft, sondern beruht auf einer Reihe glücklicher Einrichtungen, vermöge deren die krankhafte Störung selbst die Thätigkeiten in Bewegung setzt, die zur Aufhebung der Störung führen können. Der Wille aber kann da, wo er in Thaten übergeht, nur mit Naturkräften schalten, welche ihren eigenen Gesetzen folgen, die damit dem menschlichen Handeln schon bestimmte Richtungen vorschreiben und den erhaltenen Impuls allmälig von sich aus modifizieren und überwinden. Die vollbrachte That ist nicht mehr in der menschlichen Gewalt, sondern tritt in das Wechselspiel der Naturkräfte und ist ihnen preisgegeben. Mag sie eine Bewegung in dieselben gebracht haben, wie ein in das Wasser geworfener Stein, allmälig wird an ihrem Widerstand die Bewegung sich aufheben und das Gleichgewicht sich herstellen, wie auch der ruhige Wasserspiegel nach und nach wiederkehrt. Wohl können wir in die Natur zerstörend eingreifen w o l l e n, aber dieser Wille ist ohnmächtig, wenn er zur That werden soll. Wer in seinem Willen nicht mit der Naturordnung übereinstimmt und auf solche Weise die Notwendigkeit zur Sache seiner Freiheit macht, der muss ihr als Knecht gehorchen. Darum ist das Bedenken müssig, dass die menschliche Freiheit die Naturordnung zerrütten könnte [1]).

1) Vgl. J. H u b e r, Studien; 1867 S. 356.

Endlich erhebt man noch einen vierten Einwand gegen die menschliche Willensfreiheit seitens der Moralstatistik, indem man bemerkt: nach den statistischen Berechnungen zeigen die sogen. willkürlichen Handlungen der Menschen, wie die Verehlichungen, die Selbstmorde, die Verbrechen gegen Andere, ja sogar die Geburten und Sterbefälle innerhalb desselben Volkes und bestimmter Zeiträume eine solche Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit, dass von einer Freiheit des menschlichen Willens keine Rede sein kann, sondern ähnlich wie in der äusseren Natur so auch im Gesellschaftsleben eine durchgreifende Gesetzmässigkeit herrscht, weshalb Quetelet, der Begründer der Moralstatistik, von einer „Physik der Gesellschaft" spricht [1]).

Darauf erwidern wir: selbst angenommen, die in Rede stehende Statistik beruhe auf einer sicheren Grundlage, indem ihr Material hinlänglich vollständig und zuverlässig sei — was aber in der That vielfach nicht der Fall ist — und sie ergebe wirklich eine Gesetzmässigkeit in der Abfolge der untersuchten menschlichen Handlungen, so beweist dies immerhin noch nichts gegen die von uns vertretene Willensfreiheit. Warum? Weil die Statistik sich nur auf die äusseren Handlungen der Menschen bezieht, die Willensentschliessungen aber etwas rein Innerliches sind, die durchaus nicht immer in äussere Thaten umgesetzt werden, indem sie entweder durch andere Entschlüsse wieder aufgehoben, oder infolge ungünstiger äusserer Verhältnisse nicht ausgeführt werden können.

1) Vgl. Adolf Wagner, Die Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen vom Standpunkt der Statistik. — G. Mayr, Die Gesetzmässigkeit im gesellschaftlichen Leben. München.

Gilt das schon von der Statistik im allgemeinen, so insbesondere von der Moralstatistik, welche die sittlichen Zustände eines Volkes in einem bestimmten Zeitraum feststellen will. Das vermag die Statistik noch viel weniger. Denn die Sittlichkeit oder Tugendhaftigkeit der Menschen beruht wesentlich in der inneren Gesinnung, die von Andern nur durch entsprechende äussere Handlungen erkannt werden kann. Da aber die innere Gesinnung sich keineswegs immer durch äussere Thaten offenbart, sondern häufig rein innerlich bleibt, so ist die Statistik unmöglich imstande, ein zutreffendes, sicheres Urteil über die Moralität eines Volkes abzugeben, so wenig wie über die Willensfreiheit, da beide etwas rein Innerliches sind.

Dazu kommt, dass die Statistik nicht einmal die ganze Summe der aus der inneren Gesinnung hervorgegangenen äusseren Thaten umfasst, da erstens die meisten derselben nicht in die Öffentlichkeit treten, sondern im Geheimen vollbracht werden, und zweitens da selbst diejenigen, welche publik werden, nicht alle von der Statistik ins Auge gefasst und gesammelt werden, ja gerade die vorzüglichsten am wenigsten, wie die Werke der Nächsten- und Gottesliebe, indem die Statistik mehr die Verbrechen, die gerichtlich verfolgt werden, also die Kehrseite der moralischen Verfassung eines Volkes, zum Gegenstand ihrer Forschung macht, als die guten Werke. Aus all dem ergiebt sich, dass die Statistik gar nicht in der Lage ist, über die moralische Beschaffenheit eines Volkes ein richtiges, zuverlässiges Urteil abzugeben und dass sie deshalb den Namen „Moral“-Statistik eigentlich nicht verdient, da sie es in der That nicht ist.

Ferner leidet die ganze Rechnungsweise der Statistik, durch welche sie zu ihren Resultaten kommt,

an einem Fehler, da sie die Unterschiede zu wenig beachtet, sondern nivelliert. In unserer Frage aber sind schon kleine Differenzen von Bedeutung und sie sind das umso mehr, je kleiner die mit einander verglichenen Summen sind. Wenn die Statistik nicht die einzelnen Jahre nach den Ziffern, welche sich für gewisse Ereignisse ergeben, festhält, sondern immer mehrere zu einer bestimmten Periode zusammennimmt und aus diesen Perioden dann das Mittel zieht, so tritt notwendig eine Verwischung der Unterschiede ein. Und wenn dann noch dazu der beobachtete Zeitraum ein kleiner ist, so kann die erwünschte Regelmässigkeit in der Wiederkehr bestimmter Zahlen nur umso leichter erzielt werden.

Ja wir gehen noch weiter und sagen, dass die Ergebnisse der Statistik, statt, wie die moderne antichristliche Weltanschauung behauptet, gegen, sogar für die Freiheit des Menschen zeugen. Wie so?

Nach der materialistischen oder mechanischen Weltansicht sind die Verbrechen wie die Selbstmorde nur notwendige Folgen der physikalischen, physiologischen und socialen Verhältnisse eines Landes und Volkes. Nun nehmen die Verbrechen und auch die Selbstmorde, wie die Statistik lehrt, in unserer Zeit von Jahr zu Jahr bedeutend zu, obschon die physikalischen, physiologischen und socialen Verhältnisse in dem gleichen Zeitraum sich nicht in demselben Maasse verschlechtert haben. Daraus folgt, dass, da die viel grössere Häufigkeit der Verbrechen nicht aus den genannten objektiven Faktoren genügend erklärt werden kann, sie vorzugsweise von dem subjektiven Faktor, nämlich vom menschlichen Willen, herrühren muss, dass also von diesem die Initiative dazu zumeist ausgehen muss.

Und wenn es heisst, dass z. B. die Zahl der Selbstmorde je nach den Jahreszeiten in einem Lande regelmässig ab- und zunehmen, indem sie z. B. in den heissen Sommermonaten stets häufiger seien als im Herbst und Winter, so beweist das nichts gegen die menschliche Freiheit, sondern zeigt nur, dass die pathologischen Zustände, welche in der Regel die Ursache der Selbstmorde sind, durch die Sommerhitze gesteigert werden und infolge dessen häufiger zum Ausbruch kommen.

Wenn ferner — um noch einen Punkt zu erwähnen — die Häufigkeit der Eheschliessungen sich nach den Ernteerträgnissen und Kornpreisen richten soll, also als von einem der menschlichen Willkür entrückten Umstande unabhängig erscheint, zeigt eine solche Thatsache gerade das Gegenteil von dem, was sie beweisen soll. Denn wenn die Leute sich durch die ungewöhnliche Höhe der Kornpreise oder durch die Teuerung vom Heiraten abschrecken lassen, so bekunden sie eben dadurch Überlegung, zeigen also, dass sie ihren Neigungen durch vernünftige Selbstbestimmung begegnen, was doch sicher eine Sache der Freiheit ist[1]).

Aber — wird man fragen — wie lässt sich bei der Annahme der menschlichen Willensfreiheit die von der Statistik gegebene Gesetzmässigkeit in der Wiederkehr der Verbrechen erklären? Wie reimen sich Freiheit und Gesetzmässigkeit zusammen?

Zwecks Lösung dieses Problems ist zu beachten, dass, wie wir bereits bemerkt haben, innerer Willensentschluss oder Gesinnung und äussere That sich nicht decken. Infolge dessen darf man von der Summe be-

1) Vgl. C. Schaarschmidt, Zur Widerlegung des Determinismus; Philosoph. Monatshefte 1884; Bd. XXII. S. 213.

gangener Verbrechen nicht auf eine entsprechend gleiche Summe verbrecherischer Gesinnungen und Willensentschlüsse schliessen. Die letztere Summe kann grösser sein und ist es sicher in der Wirklichkeit; denn nicht jeder böse Willensentschluss oder Vorsatz kann in die äussere böse That umgesetzt werden, da die äusseren Verhältnisse die Macht des Menschen vielfach beschränken. Darum hängen die menschlichen Handlungen nicht nur von den inneren Willensentschlüssen, sondern auch von den äusseren Verhältnissen ab. Je nachdem diese einen günstigen Boden abgeben, je nachdem werden jene sich leichter verwirklichen. Bleiben sich also die äusseren Verhältnisse innerhalb eines bestimmten Zeitraumes ziemlich gleich, so wird auch die Summe der Verbrechen während dieses Zeitabschnittes sich ziemlich gleich sein und folglich eine gewisse Konstanz oder Gesetzmässigkeit bekunden, wenn auch die Summe der inneren verbrecherischen Gesinnungen oder Willensentschlüsse nicht dieselbe ist. Folglich ist es nicht gestattet, von der periodischen Regelmässigkeit in der Zahl der Verbrechen auch auf eine entsprechende Regelmässigkeit in der Summe verbrecherischer Gesinnungen oder Willensakte zu schliessen. In den äusseren Handlungen der Menschen kann sich demnach eine gewisse Gesetzmässigkeit zeigen, ohne dass jedoch eine solche Gesetzmässigkeit auch in den inneren Gesinnungen oder Willensakten besteht.

Wenn also auch die Ergebnisse der Moralstatistik durchaus fest begründet wären, so könnte doch von ihnen aus kein giltiger Schluss gegen die Willensfreiheit gezogen werden; denn die Freiheit hat den Spielraum ihrer Bethätigung weniger in der That als in der Gesinnung, im Innenleben des Menschen. Erst wenn aus den Resultaten der Statistik bewiesen werden könnte,

dass auch die inneren Gesinnungen und Willensentschlüsse der Menschen dieselbe periodische Gesetzmässigkeit wie die äusseren Handlungen zeigen, könnte gegen die Freiheit entschieden werden. Dies ist aber unmöglich [1]).

Hiemit haben wir die Einwände der modernen antichristlichen Wissenschaft gegen die Willensfreiheit eingehend untersucht, aber es hat sich uns kein einziger als stichhaltig erwiesen. Doch damit haben wir nur eine negative Aufgabe gelöst; es erübrigt uns daher noch, auch die positiven Beweise für die Existenz der menschlichen Willensfreiheit zu erbringen.

2. Die Gründe der modernen christlichen Philosophie für die menschliche Willensfreiheit.

Bevor wir diese Gründe darlegen, müssen wir zunächst einen richtigen, sachgemässen Begriff von der menschlichen Freiheit zu gewinnen suchen. Derselbe ergiebt sich unschwer aus den vorhergehenden Erörterungen.

Man hat schon oft die Willensfreiheit als die Abwesenheit von äusserem Zwang und innerer Nötigung definiert. Das ist zwar nicht falsch; denn in der That darf, wenn Freiheit vorhanden sein soll, weder das eine noch das andere stattfinden. Aber dieser Begriff genügt doch nicht, da er nur negativ ist. Er muss daher noch durch positive Momente ergänzt werden.

Nun meinen Viele, sie seien frei, wenn sie thun könnten, was sie wollen. Allerdings. Aber dieser Begriff hat den Mangel, dass er zu eng ist. Denn er bezieht sich nur auf das Thun, auf das Handeln, und nicht auf das Wollen, auf das es hier doch eigentlich

1) Huber, a. a. O. S. 369.

ankommt. Man kann ja auch frei sein, ohne dass man thun oder ausführen kann, was man will.

Andere sind der Ansicht, der Wille sei dann frei, wenn er sich an gar nichts kehre ausser an sich selbst und sein souveränes Belieben; die Freiheit bestände also in der absoluten Willkür oder im grundlosen Wollen. Das ist die Auffassung des absoluten Indeterminismus, von dem schon im Vorhergehenden die Rede war. Auch dieser Freiheitsbegriff ist jedoch nicht zutreffend, da er eine blosse Fiktion ist; denn eine derartige Freiheit des Menschen giebt es thatsächlich nicht. Ist ja unser Wille keineswegs absolut, sondern von unserm Vorstellen und Denken abhängig, da wir nicht wollen können, was wir nicht zuvor irgendwie erkannt haben. Allerdings giebt es auch ein dunkles, unbewusstes Streben. Aber das ist kein Wollen, sondern nur Trieb. Das Wollen setzt immer das Denken oder Erkennen dessen voraus, worauf es sich richtet. Es selbst ist aber kein blosses Denken oder Erkennen, sondern der Entschluss, das, was man als gut oder wertvoll erkannt hat, zu thun.

Der freie Willensentschluss schliesst sonach drei Elemente in sich: 1. ein Selbstbewusstsein; denn wer nicht im Bewusstsein bei sich selbst ist, kann sich nicht frei für etwas entschliessen; 2. eine Erkenntnis oder Einsicht in die Güte oder den Wert dessen, wozu man sich entschliesst, und darum vorherige Überlegung; denn der unüberlegte Entschluss kommt nicht von uns selbst, sondern ist uns aufgedrungen und darum unfrei. 3. Gehört dazu die Selbstbestimmung, das als gut oder wertvoll Erkannte zu thun. Dieses letztere Element ist das wichtigste; denn es bildet den eigentlichen freien Willensentschluss, während die beiden ersteren nur

notwendige Voraussetzungen dazu, eine conditio sine qua non sind.

Demgemäss ist die menschliche Willensfreiheit die bewusste Selbstbestimmung zu einer Handlung aufgrund der Einsicht in ihre Güte oder ihren Wert. Das ist der positive und sachentsprechende Begriff der Willensfreiheit [1]).

Das Wesen derselben besteht also in der Selbstbestimmung des Menschen, welche auf dessen Selbstbewusstsein und Selbstbesinnung beruht; denn ohne diese beiden letzteren ist keine Selbstbestimmung möglich. Durch dieselbe bekundet sich der Mensch als ein geistiges Wesen und unterscheidet sich wesentlich von dem blossen Körper- und Naturding. Denn nach dem obersten Gesetz der Mechanik und wie die tägliche Erfahrung lehrt, kann kein Körper als solcher, wenn er im Zustand der Ruhe ist, sich selbst bewegen, und wenn er im Zustand der Bewegung ist, sich selbst zur Ruhe bringen, sondern das vermag an ihm nur ein anderer Körper, eine andere Ursache zu bewirken. Und der tiefere Grund, warum der Körper das nicht kann, liegt darin: weil er kein Selbstbewusstsein und keine Selbstbesinnung und darum auch keine Selbstbestimmung, keine Selbstbewegung, keine Selbstthätigkeit hat.

Doch nicht nur dem unbeseelten, sondern auch dem beseelten Körper, wie dem Tiere, fehlt die Willensfreiheit oder die Selbstbestimmung, weil ihm gleichfalls

1) Ähnlich definieren die Willensfreiheit: H. Sommer (a. a. O. S. 4), C. Gutberlet (Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1893), H. Schell (Apologetik, Bd. II. 1896), Ph. Kneib (Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit, Mainz 1898) u. a.

das Selbstbewusstsein und die Selbstbesinnung abgeht, und damit der spezifische Charakter des Geistwesens. Nur der Geist ist frei. Das Tier dagegen, das keinen Geist, weil kein Selbstbewusstsein besitzt, ist unfrei; denn es bestimmt sich nicht selbst zum Handeln, sondern wird zu demselben durch seine Triebe und sinnlichen Gefühle bestimmt.

Allerdings kommt das auch häufig beim Menschen vor, weil dieser eben auch ein Körper- und Naturwesen ist. Darum lässt auch er sich vielfach durch seine Triebe, sinnlichen Gefühle und Leidenschaften zum Wollen und Handeln bestimmen, und wenn er das thut, dann handelt er unfrei wie das Tier. Der Mensch ist also wie in seinem Wesen, so in seinem Wollen und Handeln doppelartig: als Naturwesen ist er dem Tiere ähnlich und darum wie dieses unfrei; als Geistwesen aber ist er dem absoluten Geist oder Gott ähnlich und darum wie dieser frei. Freilich nicht in unbeschränkter, absoluter Weise, sondern wie er in seinem Wesen bedingt, relativ ist, so ist auch seine Freiheit eine bedingte, relative. Sie hängt nämlich ab von seiner Einsicht in den Wert der Dinge, sowie von seiner natürlichen und sittlichen Willenskraft. Je wahrer und klarer diese Einsicht und je energischer der Wille des Menschen ist, desto freier ist er in seinen Entschlüssen. Denn in diesem Fall wird der Geist nicht durch eine *andere*, *fremde* Ursache, sondern durch sich selbst bestimmt.

Aber wie steht es mit den *Motiven* des Wollens und Handelns? Wird nicht durch diese der Wille derart zu seinen Entschlüssen gebracht, dass er *stets* dem *stärksten* von ihnen folgen muss? Wie kann da noch von einer Freiheit die Rede sein? So fragen die Gegner.

Darauf ist zu erwidern: wohl ist es wahr, dass die Menschen sehr häufig dem jeweiligen stärksten sinnlichen Motiv, das nebst andern auf ihren Willen einwirkt, Folge leisten, und zwar einfach deshalb, weil das viel leichter ist, als vor dem Handeln Erwägungen über den wahren Wert oder Unwert des Zuerstrebenden anzustellen und aufgrund dieser Erwägungen auch gegen die sinnlichen Antriebe für das Wertvolle sich zu bestimmen. Allein daraus geht durchaus nicht hervor, dass diese passive Hingabe an die stärksten Motive für den Menschen überhaupt eine Notwendigkeit, ein unverweigerliches Naturgesetz ist, so dass er in jedem Falle denselben folgen müsse. Denn die Erfahrung lehrt, dass die Menschen nicht selten auch den stärksten sinnlichen Reizen und Antrieben Widerstand leisten und sich in ihrem Wollen für das Gegenteil, für die Erfüllung der Pflicht entscheiden.

Aber — wird man im gegnerischen Lager bemerken — in diesem Falle ist eben das Pflichtgefühl das stärkste Motiv und darum folgen ihm die Menschen.

Darauf entgegnen wir: erstens ist die Pflicht an und für sich kein Gefühl, sondern subjektiv eine Erkenntnis, eine Einsicht in die vorhandene Verbindlichkeit eines Gebotes; und zweitens, wenn auch diese Einsicht mit einem Gefühle verbunden ist, so ist doch dieses letztere nicht sinnlicher Art und darum nicht körperhaft oder mechanisch wirkend, sondern ein geistiges Gefühl, welches den Willen wohl anregt, aber nicht zwingt. Und drittens ist die Pflicht nur dann für den Menschen ein Motiv für sein Wollen und Handeln, wenn er sie als für sich verbindlich erkennt und anerkennt. Wenn also der

Mensch seiner Pflicht folgt, folgt er nicht einer äusseren Macht, denn sonst wäre es eben nicht „seine“ Pflicht, sondern er folgt sich selbst, seiner eigenen Einsicht in die hier vorliegende Verbindlichkeit, ist also frei.

Folglich ist es nicht richtig, wenn die moderne antichristliche Weltansicht es als ein allgemeines Gesetz hinstellt, dass beim Wollen und Handeln des Menschen stets das stärkste Motiv entscheide. Ja, ein Motiv, das als solches doch nur in der Form eines Begriffes oder Satzes, also eines Gedankens, auftritt, kann überhaupt keine Entscheidung treffen, sondern das thut immer nur das Ich oder das selbstbewusste Subjekt. Nur dieses entscheidet, freilich stets nach Gründen und insofern nach Motiven, aber doch immer nur so, dass in ihm etwas, das nicht Motiv ist, nämlich die Willenskraft, das Motiv sich zu eigen macht und zum Zwecke des Handelns erhebt. Wo diese Verinnerlichung oder Sichzueigenmachung des Motivs nicht stattfindet, da vermag auch das an sich stärkste Motiv bei dem vernünftigen und besonnenen Menschen — und nur bei einem solchen kann von Freiheit die Rede sein — nicht zu wirken.

Dasjenige nun, wozu der Mensch sich selbst bestimmt oder entschliesst, muss den Charakter des Guten oder Wertvollen an sich tragen, wenigstens nach seiner Meinung. Denn der menschliche Wille ist seinem Wesen nach immer nur auf das Gute gerichtet, wie das Denken auf das Wahre, und das Fühlen auf das Schöne. Das ist ein Grundzug des menschlichen Geistes, dass auch er in den drei Hauptrichtungen seiner Bethätigung, im Denken, Fühlen und Wollen, unter gewissen Gesetzen steht. Eine vortreffliche Einrichtung! Denn wenn das nicht so wäre, wenn der

Geist in seinen Akten völlig ziel- und richtungslos wäre, dann würde sein Leben in einem chaotischen Durcheinander verlaufen. So aber, dass, wie der äusseren Natur, so auch dem Geiste bestimmte Gesetze innewohnen, ist die Möglichkeit gegeben, dass auch im geistigen Leben Ordnung herrscht, und wenn sie gestört wird, wiederhergestellt werden kann.

Indes wenn auch in dieser Beziehung Natur und Geist einander ähnlich sind, so besteht doch auch hier zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied. Denn während die Gesetze der Natur mit mechanischer Notwendigkeit wirken, sind die Gesetze des Geistes lediglich Normen für dessen Leben, welche die Verwirklichung der drei Hauptideen: des Wahren, Guten und Schönen zum Ziele haben. So hat das Denken oder die theoretische Vernunft bestimmte Normen, nämlich die logischen Gesetze; desgleichen das Wollen oder die praktische Vernunft: die sittlichen Gesetze, und nicht minder das geistige Fühlen oder die aesthetische Vernunft: die Schönheitsgesetze. Aber alle diese Gesetze des Geistes sind nicht Natur- oder Notwendigkeits-Gesetze, sondern Normativgesetze, nach denen er sich in seinen Thätigkeiten richten soll, um sich gehörig zu entwickeln und sein Ziel zu erreichen, aber nicht richten muss. Denn weder zwingen die logischen Gesetze den Geist, immer logisch oder wahr zu denken, noch zwingen die sittlichen oder ethischen Gesetze ihn, immer nur das echt Gute zu wollen, noch die Schönheitsgesetze, immer ästhetisch zu fühlen.

Aber das Denken gelangt nur dann zur Wahrheit, auf die es seinem Wesen nach angelegt ist, wenn es den logischen Gesetzen folgt, die ihm innewohnen; das Gefühl wird des Schönen nur dann inne, wenn es den

aesthetischen Gesetzen folgt, die ihm wesenhaft sind, und ebenso bethätigt sich der Wille nur dann seiner eigentlichen Bestimmung entsprechend, wenn er sich in seinen Entschlüssen und Handlungen nach den sittlichen Gesetzen richtet. Und auch nur dann ist er wahrhaft frei, weil er sich in diesem Falle nur zu dem bestimmt, was sein eigenes Wesen ausmacht. Deshalb ist die sittliche Freiheit erst die vollendete, vollkommene Freiheit, während die natürliche oder gewöhnliche Wahlfreiheit nur die Voraussetzung und Grundlage zu derselben bildet.

Soviel über den Begriff und das Wesen der menschlichen Freiheit.

Da die Freiheit etwas Geistiges, Innerliches ist, so lässt sie sich natürlich nicht auf dem Wege äusserer Erfahrung, sondern nur durch einen Blick in unser Innenleben erweisen. Sie ist ein unmittelbares inneres Erlebnis, geradeso wie das Selbstbewusstsein, auf dem sie beruht und das sie uns mit Evidenz offenbart. Denn wir wissen aus innerer Erfahrung, dass wir uns in unserem Wollen selbst bestimmen können nach inneren Motiven, welche sich unserem Bewusstsein gleichzeitig, wenn auch in verschiedenen Klarheitsgraden, sei es im Gefühl, sei es in der Vorstellung darbieten. Wir wissen aus unmittelbarer innerer Wahrnehmung, dass wir in uns die Macht haben, unsere Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Strebungen zu beherrschen, sie nach selbstgewählten Zwecken zu leiten oder ganz zu unterdrücken; dass wir also nicht sklavisch ihnen hingegeben sind und ohnmächtig folgen müssen, sondern ihnen gegenüber eine gewisse Selbstständigkeit oder relative Freiheit besitzen. Das Alles kann jeder normale, geistig entwickelte Mensch an sich selbst erleben und beobachten. Und wer das nicht

vermag, dem fehlt es sicher entweder an der Normalität oder an der geistigen Reife, oder der ist derart von anderweitigen Vorurteilen eingenommen, dass er die Daten seines eigenen Innenlebens nicht unbefangen auffassen kann. Daher kommen die verkehrten Ansichten in unserer Frage.

Dem Gesagten zufolge ist also die Willensfreiheit eine Thatsache, welche uns durch das Selbstbewusstsein unmittelbar bezeugt ist und darum auch von jeher von den Menschen allgemein angenommen wurde.

Freilich hat es, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, im Laufe der Zeit einzelne wenige gegeben, welche diese Freiheit als Illusion, als Selbsttäuschung hingestellt haben; aber das thaten sie nicht aus inneren Gründen oder weil sichere Bewusstseinsthatsachen dagegen sprechen, sondern nur aus äusseren Gründen, da sie meinen, dass die Annahme der Willensfreiheit mit dem Kausalitätsgesetz oder mit den Ergebnissen der sogen. Moralstatistik im Widerspruch stehe. Dass aber diese Ansicht falsch ist, indem sie nur auf irrigen Schlussfolgerungen beruht, haben wir bereits eingehend dargethan.

Doch nicht nur unmittelbar sind wir unserer Willensfreiheit gewiss, sondern dieselbe ergiebt sich auch mittelbar aus bestimmten psychischen Thatsachen, welche ohne die Voraussetzung der Willensfreiheit nicht befriedigend erklärt werden können.

Eine solche Thatsache ist vor allem 1. das Bewusstsein der Pflicht, das jeder in sich trägt. Wenn wir dessen Inhalt uns klar machen, so werden wir finden, dass dasselbe wohl ein Gesetz für unseren Willen darstellt, aber ein solches, das von den Naturgesetzen wesentlich verschieden ist, indem es nicht mit Notwendigkeit auf den Willen wirkt und keinen Zwang

auf denselben ausübt, sondern statt des Müssens ein Sollen in sich schliesst. Wo ich aber einem Gesetze gegenüberstehe, das ich nicht erfüllen muss, sondern nur erfüllen soll, da ist mein Wille von demselben wohl moralisch gebunden, aber physisch und psychisch frei. So setzt also das Dasein der Pflicht die Freiheit des Willens voraus. In der Natur giebt es keine Pflichten, sondern nur Gesetze, weil keine Freiheit, sondern nur Notwendigkeit. Aber auf dem Gebiete des Geistes giebt es Pflichten, weil da keine Notwendigkeit herrscht, sondern Freiheit besteht.

Eine weitere Bewusstseinsthatsache, welche die Willensfreiheit voraussetzt, ist 2. das Verantwortlichkeitsgefühl. Dasselbe tritt besonders ein, wenn man gegen die erkannte Pflicht gehandelt hat. Dann macht man sich innerlich den Vorwurf, dass man seine Pflicht nicht erfüllt hat. Aber wäre dieser Vorwurf am Platze, wenn man zu der betreffenden pflichtwidrigen Handlung oder Unterlassung gezwungen gewesen wäre? Sicherlich nicht. Dann wäre vielmehr dieser Vorwurf eine grosse Thorheit und das Gefühl der Verantwortlichkeit für seine Handlungen oder der Schuld durchaus unerklärlich. Denn wenn man auch durch seine Handlung Jemanden einen bedeutenden Schaden zugefügt hätte, so könnte man sie deshalb zwar bedauern, wie man auch einen Menschen bedauert, den durch eine Naturkatastrophe ein grosses Unglück getroffen hat; aber einen Vorwurf brauchte man sich nicht zu machen, wenn man in seinem Wollen und Handeln nicht frei gewesen wäre.

So verfährt man ja auch thatsächlich überall da, wo man unwillkürlich ein Unrecht begangen: wenn Einen z. B., ohne dass man es will, plötzlich das Gefühl des Hasses gegen Jemand überkommt. In

diesem Falle verurteilt man wohl die betreffende Gemütsbewegung, weil sie unrecht ist, aber man verurteilt sich nicht selbst und macht sich keinen Vorwurf darüber. Warum? Einfach deshalb, weil man weiss, dass man nicht die freie Ursache dieses unedlen Gefühles war, indem man dasselbe nicht absichtlich hervorrief oder zuliess. Wenn man dagegen ein solches Gefühl des Hasses, nachdem es unwillkürlich entstanden war, mit Wissen und Willen in sich unterhält und sich ihm hingiebt, dann verurteilt man, wenn die Aufregung vorüber ist und Besonnenheit wieder eintritt, nicht nur dasselbe, sondern auch sich selbst, weil man in diesem Falle an seinem Fortbestande schuld war. Und diese Selbstverurteilung nennt man das nachfolgende oder strafende Gewissen, wie man das klare Bewusstsein der Pflicht das vorausgehende Gewissen nennt. Das erstere ist eine Reaktion des letzteren gegen eine selbstverschuldete böse Handlung.

Seitens der modernen antichristlichen Weltansicht hat man freilich das Gewissen schon oft als ein blosses Vorurteil hingestellt, indem man es auf Erziehung und Angewöhnung zurückzuführen sucht. Allein ohne alles Recht. Denn erstens kann man innerlich nichts anerziehen, wenn nicht die entsprechende Anlage dazu vorhanden ist. Und zweitens kann man das, was man blos äusserlich jemand anerzieht und angewöhnt, in der Folgezeit auch wieder ablegen und abgewöhnen, was aber bei dem Gewissen nicht der Fall ist. Zwar vermag man dessen Stimme eine Zeitlang mit Gewalt zu unterdrücken, aber nicht es gänzlich auszurotten. Folglich beruht es auf einer inneren Anlage. Es ist das Sittengesetz selbst, insofern es uns zum Bewusstsein kommt.

Wer daher das Gewissen als ein blosses Vorurteil auffasst, der muss auch die Existenz des uns innewohnenden Sittengesetzes leugnen. Und so ist es in der That. Denn die Vertreter der modernen antichristlichen Weltanschauung stellen vielfach auch das Vorhandensein eines allgemeinen, uns wesentlich angehörigen Sittengesetzes in Abrede, indem sie auf die Verschiedenheit der sittlichen Ansichten bei den verschiedenen Völkern hinweisen.

Allein wenn auch in dieser wie in andern Beziehungen Differenzen bei den verschiedenen Völkern vorkommen, so betreffen sie doch nicht den Kern oder die Substanz der Sittlichkeit; denn in den grundwesentlichen Punkten stimmen alle mit einander überein, indem alle ein von unserem Wollen unabhängiges Sollen in sich fühlen, das durch innere Vorwürfe reagiert, wenn man ihm nicht entspricht.

Und dann ist zu beachten, dass das Sittengesetz, welches ursprünglich nur als Anlage im Menschen vorhanden ist wie auch die uns immanenten Denkgesetze, erst entwickelt und allmälig erkannt werden muss und darum je nach der verschiedenen Bildungsstufe der Menschen verschieden aufgefasst wird. Dass infolge dessen schiefe und irrtümliche moralische Auffassungen vorkommen können, ist selbstverständlich, zeugt aber durchaus nicht gegen das Vorhandensein eines sittlichen Prinzips in uns, so wenig als die vielfachen verkehrten Anwendungen der Denkgesetze einen Beweis gegen deren Existenz in uns liefern.

Endlich heben wir noch eine d r i t t e Bewusstseinsthatsache hervor, welche gleichfalls die Willensfreiheit voraussetzt und ohne dieselbe nicht erklärt werden kann: nämlich die R e u e. Dieselbe ergiebt sich aus der Erkenntnis des Unwerts oder der Verwerflichkeit

einer vollbrachten Handlung. Sie ist eine Abkehr des Willens von derselben, verbunden mit dem Wunsche, sie nicht gethan zu haben. In der Reue nimmt man innerlich, d. h. in seiner Gesinnung, die vollbrachte That wegen ihrer Nichtswürdigkeit zurück. Aber das kann und braucht der Mensch nur dann, wenn die von ihm begangene böse Handlung seine eigene freie That war. Wenn nicht, wenn sie ihm aufgezwungen war, hat er weder die Kraft noch die Pflicht, sie zurückzunehmen oder gutzumachen. Darum sagt mit Recht Ph. Kneib: „Ein vernünftiges Nachdenken zeigt uns, dass wir nur eine eigene That durch einen eigenen Akt zurücknehmen können und zurückzunehmen brauchen. Zum Akte der Reue gehört als notwendige Voraussetzung eine eigene That. Wäre die Willenshandlung nicht eigene That, sondern nur Endresultat der Gefühlserregungen, nicht schuldvolle Unterlassung der auf Grund eines Werturteils gestaltenden Thätigkeit, so wäre die Reue ein unerklärliches Etwas. Wer den Satz aufstellt: der Mensch kann nicht anders handeln, als er durch seine Triebe bestimmt ist, macht die Reue zu einem psychologischen Rätsel [1]." Dieses Rätsel löst sich aber ganz einfach mit der Annahme der Willensfreiheit.

All die im Vorhergehenden erörterten Bewusstseinsthatsachen: wie das innere Pflichtgebot, das Verantwortlichkeitsgefühl oder das Schuldbewusstsein, das Gewissen, die Reue, sprechen also entschieden für die Freiheit des menschlichen Willens, indem sie ohne dieselbe nicht befriedigend erklärt werden können, weshalb denn auch sämtliche Versuche auf gegnerischer

1) Ph. Kneib, Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit; Mainz, Kirchheim 1898 S. 27 f.

Seite, sie ohne die Willensfreiheit zu erklären, — worauf wir hier des Raumes wegen nicht eingehen können — fehlgeschlagen sind [1]).

Es ist überhaupt eine höchst merkwürdige Erscheinung, dass gerade die moderne antichristliche Weltanschauung, die doch sonst die Freiheit beständig im Munde führt und sie auf allen Gebieten proklamiert und fordert, die wichtigste und bedeutsamste aller Freiheiten, das Fundament aller anderen, die Willensfreiheit so entschieden in Abrede stellt. Das ist doch ein handgreiflicher Widerspruch mit sich selbst, das sicherste Kennzeichen der Unwahrheit einer Lehre. Ja gerade dadurch bekundet sich so recht evident die Unhaltbarkeit und Falschheit der betreffenden Weltansicht, dass sie auf der einen Seite in strengster Konsequenz ihrer Grundsätze die Freiheit leugnen muss, während sie auf der andern Seite dieselbe dennoch postuliert.

Und wenn die neuzeitliche antichristliche Philosophie Recht hätte, dass es in der That keine Willensfreiheit beim Menschen gebe, und wenn diese Ansicht zur allgemeinen Überzeugung würde, dann würde damit alles höhere Leben und Streben in der Menschheit, alle Sittlichkeit und Tugendhaftigkeit, alles Ringen nach Idealen fallen; denn das Alles wäre dann eitel und vergebens, weil ohne jeden Erfolg. Warum? Wenn nämlich wie in der Natur so auch im Menschenleben nur die starre Notwendigkeit herrscht, dann ist alles persönliche Vorwärtsstreben zur Förderung der Kultur ganz überflüssig; denn dann erfolgt doch Alles geradeso und in derselben Zeit wie es der Naturmechanismus notwendig mit sich bringt, und daran kann der Mensch,

1) Vgl. Ph. Kneib, a. a. O. S. 37 ff.

der auf diesem Standpunkt nur ein kleines Rädchen in der grossen Weltmaschine darstellt, von sich selbst aus nicht das Geringste ändern.

Wie ganz anders verhält sich doch die Sache nach der Auffassung der christlichen Philosophie! Da ist wohl auch der Mensch seinem Körper nach ein Glied der Natur, und zwar das vorzüglichste, und unterliegt demgemäss auch ihren Gesetzen und dem Naturmechanismus. Aber seinem Geiste nach steht er über der Natur und ist deshalb vorzüglicher als sie. Und dass diese unsere Auffassung wahr ist, beweist die unleugbare Thatsache, dass er die Natur mehr und mehr beherrscht, sowohl theoretisch als praktisch: theoretisch durch die Erkenntnis ihrer Kräfte und Gesetze, praktisch durch die Dienstbarmachung derselben zu seinen höheren Zwecken.

Und so entsteht als Produkt dieser seiner relativ selbständigen, freien Thätigkeit gegenüber der Natur und auf Grund derselben als höhere Daseinsstufe die Kultur. Diese ist nur möglich, wenn der Mensch kein blosses Glied der Natur ist; denn sonst könnte er sich nicht über sie erheben und sie beherrschen; die Kultur ist nur möglich, wenn er vermöge seines Geistes die Natur überragt und eine gewisse selbständige Macht über sie besitzt; also nur unter der Voraussetzung der Willensfreiheit. Und so werden wir also auch von dieser Seite aus auf das Vorhandensein der menschlichen Willensfreiheit hingewiesen. Die thatsächlich bestehende Kultur, die durch die Menschen geschaffen wurde, ist ein schlagender Beweis für deren Freiheit und zugleich ein Zeugnis für die Wahrheit der christlichen Philosophie.

Dagegen tritt auch hier bei der neueren antichristlichen Philosophie ein auffallender Widerspruch zutage.

Wie so? Während nämlich dieselbe auf der einen Seite gerade die Kultur aufs Höchste preist, behauptet sie auf der anderen Seite, dass Alles nur Natur und Mechanismus sei. Diese beiden Behauptungen sind unvereinbar mit einander, indem die eine die andere aufhebt. Denn ist in der That Alles nur Natur, dann giebt es gar keine Kultur, die sich über die Natur erhebt; giebt es aber wirklich eine Kultur, woran nicht zu zweifeln ist, dann kann nicht Alles Natur sein.

Die moderne antichristliche Weltanschauung hat sich uns also nach all dem bisher Erörterten als durch und durch widerspruchsvoll und darum als unwahr herausgestellt, während dagegen die moderne christliche Weltanschauung, wenigstens in der Gestalt, die hier vertreten wird, in allen ihren Gliedern harmonisch zusammenstimmt, was entschieden für ihre Wahrheit spricht [1].

XII. Das Grundwesen aller Dinge.

In den bisherigen Untersuchungen haben wir die Welt in ihrer Entstehung, ihrer Bildung und Entwicklung bis zu ihrem Höhepunkte, der Sittlichkeit und der Kultur des Menschen, betrachtet und dabei gefunden, dass sie ein universelles, ja d a s universelle System aller Dinge ist, welche sämtlich mit einander kausal zusammenhängen, indem selbst der Mensch, wenn er auch mit seinem Geiste über der Natur steht, dennoch mit seinem Leibe ein Glied derselben ist und auf dieselbe wirkt.

1) Der ursprünglichen Anlage dieses Werkes gemäss sollte nun eigentlich eine Abhandlung über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele folgen. Da aber hiedurch der Rahmen dieses Buches über das bestimmte Maass allzusehr ausgedehnt würde, so wurde hier davon Umgang genommen und gedenke ich diese Frage, wenn die Zeit es mir gestattet, in einer besonderen Schrift zu behandeln.

Da entsteht nun die grosse Frage: wie ist dieses gewaltige, grossartige System aller Dinge oder der Kausalzusammenhang der Welt möglich und für uns begreiflich? Hiemit sind wir auf den Boden der Metaphysik übergetreten; denn die soeben aufgeworfene Frage bildet, wie schon Hermann Lotze richtig erkannt und betont hat[1]), das Grundproblem dieser Wissenschaft.

Darauf hat die antichristliche Welterklärung die Antwort gegeben: der allgemeine Kausalzusammenhang der Dinge sei nur durch die Annahme möglich, dass die Welt aus einem einheitlichen Prinzip sich entwickelt habe, und dieses einheitliche Prinzip sei nichts Anderes als der bewegte Stoff; aus ihm also hätten sich alle Dinge, auch die Menschen mit ihren geistigen Thätigkeiten, im Laufe der Zeit gemäss den Naturgesetzen mit mechanischer Notwendigkeit gebildet.

Diese Ansicht nennt man deshalb auch gerne den „mechanischen Monismus“. Wir haben sie im II. Kapitel dieses Abschnittes bereits einer prinzipiellen und in den folgenden Kapiteln einer speziellen Kritik unterzogen, deren Ergebnis stets negativ ausgefallen ist.

Darum ist es nun unsere Aufgabe, die in Rede stehende Hauptfrage selbst in Angriff zu nehmen und befriedigend zu beantworten. Zu diesem Zwecke wollen wir zunächst untersuchen, wann denn ein kausales oder ursächliches Verhältnis zwischen den Dingen unmöglich ist.

Darauf ist zu erwidern: offenbar dann, wenn zwischen ihnen absolute Ungleichheit besteht, oder wenn sie gar nichts mit einander gemein

1) Lotze, Metaphysik; Leipzig 1879 S. 12 ff.

haben. Denn in diesem Falle giebt es keine Anknüpfungspunkte für sie und darum keine Beziehungen und deshalb ist auch kein ursächliches Verhältnis zwischen ihnen möglich.

Daraus ergiebt sich die wichtige Folgerung, dass die Weltdinge nur dann in kausalem Zusammenhang mit einander stehen können, wenn sie trotz ihrer grossen Verschiedenheiten und bunten Mannigfaltigkeiten doch alle Etwas mit einander gemein haben. In dieser Beziehung bemerkt daher R. Euken mit Recht: „In unserem Lebenskreise giebt sich das All zunächst als eine endlose Mannigfaltigkeit von Einzelpunkten, die, ohne zusammenzurinnen, unter einander in mannigfacher Verknüpfung stehen und auch durch die Übereinstimmung ihrer Wirkformen sich als Elemente eines grossen Systems erweisen. Bei dem Versuche einer näheren Vorstellung dieses Systems trennt sich aber sofort die Wissenschaft von der naiven Ansicht. Der naiven Ansicht gilt das Zusammensein der Elemente als ein blosses Nebeneinander in einem leeren Raum; zwischen sonst völlig fremden Punkten scheinen in der Wechselwirkung Kräfte überzuspringen. Jeder Fortgang zur wissenschaftlichen Besinnung dagegen wird notwendig eine umfassende und verbindende Einheit als Bedingung dessen verlangen, dass das Ergehen des einen Punktes für die andern überhaupt etwas bedeute, und nicht das Eine sich völlig gleichgültig gegen das Andere verhalte; ohne irgend welchen substanziellen Zusammenhang läge eine unermessliche Kluft zwischen den einzelnen Elementen und alle Wechselwirkung wäre ausgeschlossen [1])“.

1) R. Euken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit; Leipzig 1888 S. 398.

Es muss also zwischen den verschiedenen Dingen, wenn sie kausal auf einander wirken sollen, wie dies thatsächlich der Fall ist, etwas Gemeinschaftliches geben, und dieses allen Dingen Gemeinschaftliche nennen wir ihr Grundwesen.

Es fragt sich also nun: giebt es wirklich ein solches Grundwesen aller Dinge? und wenn dies, worin besteht es?

Wenn wir zwecks Lösung dieser sehr wichtigen, eminent philosophischen Frage, welche den Kern der Metaphysik bildet, die verschiedenen Dinge der Welt überblicken und besonders ihre Ähnlichkeitsmomente ins Auge fassen, so werden wir nach reiflicher Erwägung zunächst finden, dass sie alle darin übereinstimmen, dass sie „Energie-Wesen“ sind.

Was will das heissen?

Der Begriff der Energie spielt heutzutage in der Naturwissenschaft, speziell in der Physik, eine sehr hervorragende Rolle. Da wird derselbe folgendermassen definiert: „Energie ist die Fähigkeit, Arbeit zu leisten. Arbeit aber ist der Akt der Hervorbringung einer Veränderung in der Konfiguration eines Systems entgegen einer Kraft, welche dieser Veränderung widerstrebt [1]“. „Die gesammte Wirkungsfähigkeit einer Masse bezeichnet man als deren Energie [2]“.

Wenn wir nun diesen spezifisch physikalischen Begriff verallgemeinern, so ergiebt sich uns folgende Definition: Energie ist überhaupt die Fähig-

1) J. C. Maxwell, Substanz und Bewegung; Deutsche Ausgabe v. E. v. Fleischl, 1881 S. 61. — Desgleichen B. Stewart, Die Erhaltung der Energie, das Grundgesetz der heutigen Naturlehre; Deutsche Ausgabe 1883 S. 17.

2) W. Wundt, System der Philosophie; 1889 S. 478.

keit, eine Wirkung auszuüben oder eine Veränderung hervorzubringen.

Diese Fähigkeit schreibt man gewöhnlich einer „Kraft“ zu. Aber das ist nicht ganz richtig; denn erstens giebt es keine Kraft für sich allein in der Welt, sondern jede hängt mit anderen Kräften zusammen; und zweitens vermag auch eine einzelne Kraft nichts zu leisten, sondern um eine Wirkung hervorzubringen, gehören immer mehrere, wenigstens zwei Kräfte dazu, welche in einem gewissen Verhältnis zu einander stehen und so ein System bilden. Nicht eine Einzelkraft besitzt also Energie, sondern nur ein System von Kräften.

Die Wahrheit dieser Auffassung bestätigt das ganze Gebiet der Natur und des Geistes. So existiert z. B. die Kraft der Schwere, der Cohaesion, der Elektrizität, des Magnetismus, der chemischen Verwandtschaft u. s. w. weder je für sich, noch ist eine dieser Kräfte imstande, rein aus sich eine Wirkung zu setzen, sondern immer sind zwei oder mehrere Faktoren notwendig, um durch ihre gesetzliche Beziehung zu einander ein Produkt hervorzubringen.

Und wie mit den Naturkräften, so verhält es sich auch mit den Geisteskräften. Auch von diesen besteht keine isoliert, noch kann eine für sich allein in Thätigkeit treten und etwas leisten. So giebt es z. B. kein Vorstellen ohne jegliches Fühlen und umgekehrt; ferner kein Denken ohne Vorstellen und kein Wollen ohne Denken.

Somit sind die Einzelkräfte als solche weder existenz- noch wirkungsfähig.

Daraus folgt, dass diejenigen metaphysischen Theorien, welche irgend eine Einzelkraft, sei es eine Natur- oder Geisteskraft, — wie die Vorstellung oder

das Denken oder den Willen oder die Phantasie oder das Gefühl — als das Grundwesen alles Seins betrachten, der Wirklichkeit nicht entsprechen; denn wirklich sind weder abstrakte Allgemeinheiten: wie beispielsweise die platonischen Ideen oder der allgemeine Stoff des Materialismus, oder die spinozistische Substanz, noch die Einzelkräfte als solche, sondern wirklich ist immer nur das Konkrete. Dieses aber besteht überall in einem gewissen System von Kräften, aus deren Zusammenwirken mit andern Systemen die Erscheinungen der Dinge sich ergeben.

Jedes Wesen bildet also ein Kräftesystem und nur als solches besitzt es Energie oder Wirkungsfähigkeit[1]).

Das zeigt sich bei allen Körper- und Geisteswesen. Nehmen wir zum Belege hiefür den einfachsten Fall aus der Natur: nämlich ein Molekul eines chemischen Elements! Ein solches Molekul, so einfach es auch im Vergleich zu den andern Naturgebilden ist, besteht doch aus einem System von Atomen oder Kraftcentren. So ist z. B. ein Wasserstoffmolekul wenigstens aus zwei gleichartigen Wasserstoffatomen zusammengesetzt, welche in bestimmter Beziehung zu einander stehen. Die Atome selbst aber, als die letzten Bestandteile eines Körpers gefasst, existieren nicht für sich, sondern immer nur in Verbindung von andern Atomen, mit denen sie eben die Molekule eines chemischen Elements bilden. Aber jedes dieser chemisch-einfachen Molekule macht bereits ein System aus[2]).

Umsomehr ist das der Fall bei den chemischen

1) Näheres in meinem „Grundproblem der Metaphysik; kritische Untersuchung der bisherigen metaphysischen Hauptsysteme und Darstellung des Vernunftenergismus“; Mainz, Kirchheim 1894 S. 150 ff.

2) Vgl. Wurtz, Atomentheorie, S. 224.

Verbindungen und noch mehr bei den Organismen. Denn wenn auch die kleinsten Lebewesen, welche auf der untersten Stufe der Organisation stehen, wie die Mikrophyten oder Urpflanzen, und die Protozoen oder Urtiere, nur aus einer einzigen Zelle bestehen, so stellen sie doch in ihrem Bau viel verwickeltere Systeme dar als die unorganischen Körper.

Ähnlich sind aber auch die geistigen Wesen Kräftesysteme, und zwar sehr wahrscheinlich noch weit kompliziertere als die höchstentwickelten Körperwesen. Aber leider kommt uns in dieser Sphäre eine noch geringere Kenntnis zu als auf dem materiellen Gebiete. Doch rücksichtlich der Hauptsache besteht kein Zweifel, dass auch die Geisteskräfte und deren Funktionen in bestimmten gesetzmässigen Beziehungen zu einander stehen und die eine durch die andere in ihren Thätigkeiten bedingt ist. So kann z. B. der Wille oder das zielbewusste Streben nicht sich bethätigen ohne jegliches Denken, da es eben ohne das letztere unmöglich ist, mit Bewusstsein einen Zweck zu verfolgen. Ebenso kann es kein Denken oder Urteilen geben ohne Vorstellungen; denn diese bilden das notwendige Material und somit die Voraussetzung für die Denkthätigkeit.

Desgleichen kann die Vorstellungsfunktion sich nicht entwickeln ohne vorausgegangene Wahrnehmungen, indem beispielsweise der Blinde sich keine Vorstellung von Farben zu machen vermag, welche er noch nie gesehen hat. Nicht minder giebt es keine Sinneswahrnehmung ohne jede Körperempfindung, sowie keine Körperempfindung ohne jedes Gefühl.

So sind also in der That die verschiedenen Seelenkräfte in ihren Thätigkeiten und Zuständen von einander abhängig; sie stehen, ähnlich wie die Zellen eines

Organismus oder die Molekule eines Minerals oder die Atome eines Molekuls, in festen kausalen Relationen zu einander. Und die Folge davon ist, dass nur da, wo ihr naturgemässes gesetzliches Verhältnis eingehalten wird, eine normale geistige Leistung möglich ist.

Folglich kommt auch den geistigen Wesen, ähnlich wie den körperlichen, Energie oder Wirkungsfähigkeit zu. In diesem Punkte stimmen sie also alle mit einander überein.

Nun fragt es sich: giebt es nur eine oder mehrere Klassen von Energien in der Welt? Mit anderen Worten: sind die Energien oder energetischen Dinge in der Welt nur verschiedene Formen einer und derselben Art von Energie — wie der absolute Monismus der modernen antichristlichen Weltansicht behauptet — oder sind sie wesentlich von einander verschieden? Das Letztere lehrt die moderne christliche Philosophie. Wer von beiden hat nun Recht?

Diese Frage lässt sich zunächst nur auf Grund der Thätigkeitsweisen der Energien beantworten, gemäss dem Grundsatz, den schon die Alten aufgestellt haben: operatio sequitur esse, d. h. je nach der Beschaffenheit der Thätigkeiten lässt sich auf die Beschaffenheit der Agentien schliessen, von denen sie ausgehen. Thätigkeiten nämlich, welche nicht im Hauptcharakter oder nicht wesentlich von einander verschieden sind, können auch nicht von wesentlich verschiedenen Ursachen herrühren. Denn es wäre ein Widerspruch anzunehmen, dass wesentlich verschiedene Kräfte oder Kräftesysteme wesentlich gleiche Wirkungen hervorbringen.

Wenn wir nun die verschiedenen Thätigkeiten der äusseren Natur mit einander vergleichen, so werden wir finden, dass sie wohl in der Form mehr oder minder

voneinander abweichen, aber doch im Grundcharakter übereinstimmen. Und worin besteht dieser Grundcharakter?

Es ist ein Triumph der neueren Naturwissenschaft, denselben in der Bewegung entdeckt zu haben. Ja alle Naturprozesse vollziehen sich in Bewegungen, alle Naturerscheinungen beruhen auf Bewegungen, und zwar entweder auf Massen- oder Molekular- oder Atombewegungen. So ist z. B. das Kreisen der Planeten in elliptischen Bahnen um ihren Centralkörper, die Sonne, eine Massenbewegung. Dagegen beruht der Schall, das Licht, die Wärme, die Elektrizität und der Magnetismus auf verschiedenartigen Molekularbewegungen: der Schall nämlich auf einer wellenförmig sich fortpflanzenden regelmässig schwingenden Bewegung der ponderablen Molekule oder kleinsten Masseteilchen eines elastischen Mediums; das Licht auf einer gleichfalls wellenförmig sich fortpflanzenden regelmässig schwingenden Bewegung der Molekule des Weltäthers; die Wärme aber auf einer unregelmässigen Bewegung der Molekule eines Körpers; die Elektrizität und der Magnetismus wahrscheinlich auf einer Doppelschwingung der kleinsten Masseteilchen gewisser Körper um ihre Gleichgewichtslage. Dagegen erfolgen die chemischen Verbindungen und Trennungen durch die Bewegungen der Atome. Und da auch die organischen Funktionen der Lebewesen physikalisch-chemischer Natur sind, so lassen sich auch diese auf Molekular- und Atombewegungen zurückführen. Sämtliche Naturvorgänge — die unorganischen und die organischen — spielen sich sonach in Form von verschiedenartigen Bewegungen ab. Ihr gemeinsamer Grundcharakter ist also die Bewegung.

Dazu kommt, dass die verschiedenartigen Bewegungen, welche den Naturerscheinungen zugrunde

liegen, einander *erzeugen* und unter gewissen Umständen *in einander übergehen*. Wird z. B. von zwei gleichstimmigen Stimmgabeln die eine zum Tönen angeschlagen, so bringt sie auch die andere, die sich in ihrer Nähe befindet, mittels eines festen Körpers oder durch die dazwischen liegende Luft zum Tönen. — Nach längerem Gebrauch zeigt sich ferner an ihnen Magnetismus, sowie an den Knotenlinien der Klangfiguren Spuren von Elektrizität. — Desgleichen entwickelt sich an einem längere Zeit schallenden Körper Wärme, und selbst die Schwingungen bei der Fortpflanzung des Schalls sind mit Wärmeentwicklung verbunden. — Sogar auf das Licht übt der Schall unter Umständen einen Einfluss aus, indem z. B. tönende Glasscheiben dasselbe bei Längsschwingungen doppeltbrechend machen.

Ähnlich wie mit dem Schall verhält es sich mit dem Magnetismus, der Elektrizität, der Wärme und dem Licht: sie alle gehen unter gewissen Umständen in einander über, wie die neuere Naturwissenschaft in so glänzender Weise gezeigt hat[1]). Darum sagt A. *Secchi* treffend: „Die Umwandlung der Naturkräfte in konstante und bestimmte Werte war die grosse Leistung der lebenden Generation; denn sie zerriss den Schleier, der bisher eine unendliche Zahl von Beziehungen zwischen den Naturerscheinungen verborgen gehalten hatte. Man überzeugte sich, dass eine Kraft nicht in die andere übergehen könne, *wenn nicht beide Kräfte verwandte Erscheinungsformen ein und desselben Prinzips wären*. Die mechanische Bewegung liess sich in Wärme und Licht umsetzen und umgekehrt; wir hatten

1) Vgl. mein „Grundproblem der Metaphysik", S. 162 ff. — Ph. *Spiller*, Naturwissenschaftliche Streifzüge; 1873 S. 217.

es also nur mit einer Bewegung zu thun. Die Wärme verwandelte sich in Elektrizität und Magnetismus; mithin waren auch diese beiden Kräfte nichts Anderes als Bewegung. Die Prozesse in der Chemie, welche gleichzeitig Quellen von Wärme, von Bewegung, von Elektrizität, von Magnetismus und von Licht waren, riefen uns gleichsam mit lauter Stimme zu, dass sie nur heftige momentane Gleichgewichtsstörungen des körperlichen Prinzips seien; auch sie waren damit in Bewegung aufgelöst. Noch mehr! Die Schwere selbst, jene geheimnisvolle Kraft, welche das Weltall regiert, erwies sich in den Erscheinungen der Elektrizität und des Magnetismus als ein Zustand dynamischer Spannung eines überall verbreiteten Mediums und deshalb hängt auch sie von demselben ab[1]".

Aus all dem Gesagten geht also hervor, dass die physikalisch-chemischen Energien oder die Naturkräfte verwandelbar sind, und dieses beweist, dass sie nicht wesentlich von einander verschieden sind. Denn wären sie das, dann könnten sie nicht in einander umgesetzt oder transformiert werden.

Aber wie verhält es sich mit den geistigen Kräften und Thätigkeiten? Lassen sich diese auch aus den körperlichen erzeugen oder entwickeln, wie die moderne antichristliche Weltanschauung mit dem Materialismus lehrt, oder nicht?

Die geistigen Thätigkeiten haben wohl auch einen gemeinsamen Grundcharakter, aber einen andern als die körperlichen. Während nämlich die letzteren, die sich alle in räumlichen Bewegungen vollziehen, wie wir soeben gehört haben, in einander

1) A. Secchi, Die Grösse der Schöpfung; Deutsch von C. Güttler; Leipzig 1882 S. 12. Vgl. ferner Secchi's Hauptwerk: Die Einheit der Naturkräfte; Deutsch v. L. R. Schulze, Leipzig 1876.

übergehen, folglich *transeunter* Art sind, sind die ersteren *immanent*, d. h. sie sind nicht auf andere Wesen übertragbar, sondern bleiben stets in dem Subjekt, von welchem sie ausgehen. So können die körperlichen Thätigkeiten oder Bewegungen von einem Molekul auf das andere, von einem Körper auf den andern sich fortpflanzen, und zwar so, dass sie in dem einen aufhören, während sie in dem andern entstehen. Dagegen ist dies bei den geistigen Thätigkeiten nicht der Fall; denn diese gehen niemals von ihrem Subjekt auf ein anderes über. So können wir z. B. unser Fühlen, Vorstellen und Denken keineswegs auf Andere übertragen, während wir dagegen unsere Körperbewegungen recht wohl Andern mitteilen können. Und wenn auch unsere Willensthätigkeit die motorischen Nerven und durch diese die Muskeln erregt, so geht sie doch selbst nicht in die Nerven und Muskeln über, sondern bleibt auch nach der Erregung in unserem Geiste. Hier zeigt sich also unstreitig eine spezifische Differenz zwischen den körperlichen und geistigen Thätigkeiten; die ersteren sind transeunt, die letzteren dagegen immanent.

Ein zweiter wesentlicher Unterschied zwischen beiden Thätigkeitsgattungen besteht darin, dass sich die körperlichen Thätigkeiten, da sie Bewegungen sind, in einander *umwandeln* lassen, also *transformabel* sind, während das bei den geistigen Funktionen nicht möglich ist. So wird z. B. die Wärme, welche objektiv eine Art unregelmässiger Molekularbewegung ist, in der Dampfmaschine in mechanische Arbeit umgesetzt, indem beim Gang der Maschine ein Teil der darin vorhandenen Wärmemenge als Wärme verschwindet und an ihre Stelle ein Äquivalent von Arbeit tritt.

Desgleichen kann die Molekularbewegung, welche

wir als Wärme empfinden, auch in chemische Trennung verwandelt werden, indem manche Körper, wenn ihre Temperatur erhöht wird, sich zersetzen.

Ebenso kann die Wärme auch in elektrische Trennung umgesetzt werden, sowie umgekehrt Elektrizität in Wärme. Denn wenn z. B. die Temperatur eines Turmalinkrystalls erhöht wird, so wird das eine Ende desselben positiv und das andere negativ elektrisch. Wird dagegen der Krystall plötzlich abgekühlt, so tritt die umgekehrte Erscheinung ein.

Bei den geistigen Thätigkeiten dagegen giebt es keine solche Umwandlung, sowenig wie eine Übertragbarkeit. So kann z. B. das Lust- oder Unlustfühlen nicht umgesetzt werden in die äussere Wahrnehmung und diese nicht in die Phantasievorstellung. Es kann zwar infolge der äusseren Wahrnehmung eine Phantasievorstellung entstehen, und dieses ist sogar in der Regel der Fall. Aber dabei findet keine Umwandlung der einen in die andere statt; denn die äussere Wahrnehmung kann hier unverändert fortbestehen, während zugleich als Begleiterscheinung eine innere Vorstellung auftritt.

Ebensowenig vermag die Vorstellung in eine Willensthätigkeit umgesetzt zu werden, wenn sie auch eine solche erregen kann. Die seelischen Vorgänge hängen zwar innig mit einander zusammen und durchdringen einander, lassen sich aber nicht wie die körperlichen in einander verwandeln.

Endlich heben wir einen dritten wesentlichen Unterschied zwischen diesen beiden Klassen von Thätigkeiten hervor: die geistigen nämlich sind reflexibel, die körperlichen aber nicht. So geht z. B. das Fühlen auf sich selbst zurück, und dadurch entsteht das Bewusstsein. Denn das letztere ist die Wirkung eines

Wesens auf sich selbst. Desgleichen kann das Denken sich auf sich selbst richten und damit entsteht das Selbstbewusstsein. Auch unser Wille kann sich selbst wollen. Folglich sind unsere geistigen Thätigkeiten reflexibel.

Aber die körperlichen Thätigkeiten besitzen diese wichtige Eigenschaft nicht, weshalb sie auch durch sich kein Bewusstsein zu erzeugen vermögen. Denn keine körperliche Aktion, keine Bewegung ist je auf sich selbst gerichtet, sondern immer nur auf etwas Anderes.

Zwar spricht man auch in der Physik von einer Reflexion, nämlich von der des Lichts. Aber dieser Ausdruck wird da im uneigentlichen Sinn gebraucht. Denn der Lichtstrahl, der reflektiert wird, muss zuerst von dem das Licht ausstrahlenden Körper auf einen andern, etwa auf einen Spiegel fallen und wird dann von diesem zurückgeworfen. Hier geht also die Thätigkeit oder die Bewegung von dem einen Körper auf den andern über und von diesem wieder auf den ersteren zurück. Folglich findet auch in diesem Falle eine transeunte, aber keine eigentlich reflexible Thätigkeit statt. Kein Atom, kein Molekul, kein Körper vermag auf sich selbst zu wirken, sondern immer nur auf Anderes. Aber den geistigen Thätigkeiten kommt diese Eigenschaft der Reflexibilität zu.

Aus den erörterten Thatsachen geht unwidersprechlich hervor, dass zwischen den körperlichen und geistigen Thätigkeiten ein wesentlicher Unterschied obwaltet, und folglich besteht auch ein solcher zwischen den entsprechenden energetischen Wesen, die ihnen zugrunde liegen. Denn jede Thätigkeit setzt ein thätiges Subjekt voraus, von welchem sie ausgeht. Das fordert das Substanzialitätsgesetz. Giebt es also, wie wir

soeben nachgewiesen haben, unstreitig zwei Klassen w e s e n t l i c h verschiedener Thätigkeiten in der Welt, nämlich körperliche und geistige, dann muss es auch zwei Klassen w e s e n t l i c h verschiedener Energiewesen geben, die wir gleichfalls, ihren Funktionen entsprechend, als körperliche und geistige bezeichnen.

Hiemit ist die Frage entschieden, ob alle Energien in der Welt gleichartig und nur in den Formen verschieden seien, wie der absolute Monismus behauptet, oder nicht. Und diese Frage ist auf Grund der erörterten unleugbaren Erfahrungsthatsachen dahin zu beantworten, dass man zwei wesentlich von einander verschiedene Klassen von Energien oder energetischen Wesen annehmen müsse: die physischen und die psychischen oder die körperlichen und die geistigen. Folglich hat sich auch in dieser wichtigen Beziehung die moderne Weltanschauung, welche dem Materialismus und dem absoluten Monismus huldigt, als verfehlt herausgestellt, dagegen zeigt sich die christliche Philosophie, welche von jeher den obigen Unterschied anerkannt hat, auch hier in der Wahrheit.

Doch wenn auch zwischen den körperlichen und geistigen Dingen ein w e s e n t l i c h e r Unterschied besteht, so sind sie doch nicht v ö l l i g d i s p a r a t, d. h. in j e d e r Beziehung von einander verschieden. Das wären sie dann, wenn sie nichts mit einander gemein hätten. Dies ist jedoch keineswegs der Fall; denn bei all ihren bedeutenden Differenzen, stimmen sie doch wenigstens darin überein, dass sie alle e n e r g e t i s c h e Wesen sind, d. h. mehr oder minder verwickelte Kräftesysteme, welche je nach ihrer besonderen Konstitution mannigfacher Leistungen fähig sind. In dem allgemeinen Charakter der Energie treffen also alle Wesen zusammen. Wenn daher auch w e s e n t l i c h von ein-

ander verschieden, sind sie doch grundwesentlich eins, da sie eine Reihe von Bestimmungen, wie wir noch im Folgenden näher sehen werden, mit einander gemeinsam haben. In dieser sehr wichtigen Distinktion von „wesentlich" und „grundwesentlich" liegt der Schlüssel zur Lösung des in Rede stehenden grossen Problems, an dem schon so viele hervorragende Geister sich abgemüht haben, ohne es befriedigend lösen zu können, da sie den oben genannten Schlüssel nicht fanden. Jetzt, nachdem er gefunden, ist die Sache leicht einzusehen. Da geht es wie mit dem Ei des Columbus.

Doch nicht nur in dem allgemeinen Charakter der Energie stimmen alle Wesen: die körperlichen und die geistigen mit einander überein; das ist nur die eine Hauptseite an der metaphysischen Natur der Dinge, nämlich die reale. Es kommt ihnen aber auch noch eine ideale Seite zu, und das ist ihr logischer Charakter. Hiemit sind wir an einem neuen wichtigen Punkte angekommen, der gleichfalls bisher so viel als nicht beachtet wurde. Wir sagen also: alle Wesen sind von Natur aus logisch determiniert; denn alle unterliegen den logischen Grundgesetzen. Es ist nun unsere Aufgabe, dies durch Thatsachen nachzuweisen.

Hier ist sowohl eine direkte als indirekte Argumentation möglich. Der indirekte Beweis für die Wahrheit des Gesagten lässt sich folgendermassen führen: wären die Dinge nicht den logischen Grundgesetzen gemäss, dann ständen sie mit denselben offenbar im Widerspruch, und die Folge davon wäre, dass sie von uns nicht erkannt werden könnten. Denn was den Grundgesetzen unseres Denkens zuwider ist, können wir nicht als wahr annehmen, sondern müssen wir verwerfen.

Nun aber sind wir thatsächlich imstande, wie die Erfahrung und die Wissenschaften beweisen, uns von den Dingen eine mehr oder minder genaue Erkenntnis zu erwerben. Folglich können sie nicht mit unseren Denkgesetzen im Widerstreite stehen; folglich müssen sie denselben gemäss beschaffen oder logisch bestimmt sein.

Dasselbe lässt sich auch direkt dadurch darthun, dass man die Dinge auf ihren logischen Charakter hin prüft.

Das erste Grundgesetz der Logik ist bekanntlich das Prinzip der Identität, das gewöhnlich in die Formel gekleidet wird: jedes Ding ist sich selbst gleich. Ein Wesen, eine Eigenschaft, eine Thätigkeit oder ein Verhältnis kann daher nicht in demselben Zeitmoment und in derselben Beziehung das Gegenteil von sich selbst sein. Das ist nach dem unserem Denken innewohnenden Identitätsgesetz unmöglich.

Es fragt sich nun: wie steht es in dieser Beziehung mit den objektiven realen Dingen? Gilt auch für sie das erwähnte Gesetz? Oder lässt sich vielleicht ein Wesen aufweisen, welches demselben widerspricht? Bis jetzt wenigstens hat unseres Wissens noch niemand ein solches Wesen gefunden, und deshalb sind wir berechtigt, an der durchgängigen objektiven Gültigkeit dieses Grundgesetzes so lange festzuhalten, bis uns das Gegenteil davon bewiesen ist.

Entsprechen aber die Dinge dem logischen Identitätsprinzip, dann entsprechen sie auch notwendig dem logischen Prinzip des Widerspruchs — dem zweiten Grundgesetz des Denkens — da dieses ja im Grunde nichts Anderes als die negative Form von jenem ist. Man hat zwar schon wiederholt behauptet, in der objektiven Wirklichkeit gebe es eine Menge

realer Widersprüche und hat zum Belege dafür auf den Antagonismus der Kräfte in der Natur hingewiesen. Allein man hat sich dabei einer Verwechslung von logischem Widerspruch und realem Gegensatz schuldig gemacht. Beide sind keineswegs dasselbe. Denn wenn zwei Kräftesysteme in entgegengesetzter Richtung auf einander wirken, so ist dies noch keineswegs ein logischer Widerspruch, sondern ein solcher wäre nur dann vorhanden, wenn zwei einander entgegengesetzt wirkende Kräfte zu gleicher Zeit in derselben Richtung wirken würden. Das wäre in der That logisch unvereinbar. Aber ein solches Verhalten der Kräfte und Wesen wird man auch nirgends in der Wirklichkeit aufweisen können. Vielmehr zeigt sich dieselbe wie mit dem Gesetze der Identität so mit dem des Widerspruchs durchaus in Übereinstimmung.

Ein drittes Hauptgesetz des logischen Denkens oder der Vernunft ist das Kausalitätsgesetz, von dem schon wiederholt im Vorhergehenden die Rede war. Auch dieses ist wie das Widerspruchsgesetz eine notwendige Folgerung aus dem Identitätsgesetz. Wenn es nämlich wahr ist, dass, wie das letztere lehrt, Nichts gleich Nichts ist, dann kann unmöglich aus dem Nichts ein Sein werden. Wenn daher irgendwo ein Sein entsteht, sei es ein Ding oder ein Zustand, dann muss notwendig ein anderes reales Sein existieren, dem es seine Entstehung verdankt, und dieses nennt man die Ursache. Jedes Entstehen, jedes Werden von Etwas fordert somit notwendig eine entsprechende Ursache. Dies und nichts Anderes ist der Inhalt des allgemeinen logischen Kausalitätsgesetzes.

Dass nun dasselbe nicht nur im Denken, sondern auch in der objektiven Wirklichkeit durchgängig Geltung hat, beweist die allgemeine Erfahrung. Denn es

lässt sich kein einziger Fall nachweisen, der mit diesem Gesetze in Widerspruch stände. Deshalb sagt Wundt mit Recht: „Thatsächlich fügt sich überall die Erfahrung demselben, sobald wir zu einer Erkenntnis der empirischen Zusammenhänge durchgedrungen sind, und diese Thatsache ist zugleich die wesentlichste Bürgschaft dafür, dass zwischen unserem Denken und den Objekten der Erfahrung eine Beziehung besteht, vermöge deren die letzteren ebensowohl den Normen unseres Denkens adäquat sind, wie unser Denken sich von seinen Objekten bestimmen lässt, eine Wechselwirkung, ohne welche überhaupt Erkenntnis unmöglich wäre [1]."

Nach all dem haben also die logischen Grundgesetze: das Identitäts-, das Kontradiktions- und das Kausalitätsgesetz nicht nur im Denken Geltung, sondern auch im realen Sein, so dass das letztere in der That logisch determiniert ist. Es giebt daher eine zweifache Logik: eine bewusste und eine unbewusste, eine Logik oder Vernunft im Denken und eine im Sein. Inhaltlich sind sie beide eins.

Wie wir früher gefunden haben, dass alle Dinge Energie-Wesen sind, so haben wir jetzt gefunden, dass alle auch unter den Grundgesetzen der Logik oder der Vernunft stehen, folglich Vernunft-Wesen sind. Fassen wir nun beide Fundamentalbestimmungen zusammen, so ergiebt sich offenbar, dass die Vernunft-Energie das Grundwesen alles Wirklichen ausmacht; denn alle Wesen besitzen infolge ihrer Kräftesystematik Energie oder Wirkungsfähig-

1) Wundt, Logik; 1880 Bd. I S. 549. — Vgl. die trefflichen Erörterungen über die Kausalität von A. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft; Leipzig 1879 S. 258. 266.

keit — das ist ihre reale Seite — und in allen walten von Natur aus die Gesetze der Vernunft, d. h. sie sind nach denselben gebildet und wirken ihnen gemäss — das ist ihre ideale Seite.

Hiermit ist die wichtige Frage gelöst, die wir uns in diesem Kapitel gestellt haben: ob es wirklich ein Gemeinsames oder ein Grundwesen aller Dinge gebe, und wenn dies, worin dasselbe bestehe. Diese Frage haben wir unseren Erörterungen zufolge bejaht und das gesuchte Grundwesen in der Vernunft-Energie gefunden, d. h. alle Dinge, die körperlichen und die geistigen, stimmen darin überein, dass sie sowohl den Gesetzen der Vernunft unterliegen, als auch Energie oder Wirkungsfähigkeit besitzen.

Damit ist zugleich das grosse Problem des Kausalzusammenhangs oder der Wechselwirkung aller Dinge gelöst. Diese Wechselwirkung ist nämlich, wie wir im Anfange dieses Kapitels gesehen haben, nur dann möglich, wenn die Dinge trotz ihrer bedeutenden Unterschiede etwas mit einander gemein haben. Nun dieses allen Gemeinsame haben wir in der Vernunft-Energie nachgewiesen und damit die reale Möglichkeit des kausalen Weltzusammenhangs oder des universellen Weltsystems aufgezeigt.

XIII. Das absolute Sein: Gott.

Das Weltsystem, wenn es auch noch so grossartig, noch so erhaben ist, besteht aus lauter bedingten und darum relativen Wesen. Denn kein einziges Weltding existiert aus und durch sich selbst, sondern eines ist vom anderen und dieses wieder von anderen abhängig. Sind aber alle Weltwesen bedingt und relativ, dann setzen sie notwendig ein unbedingtes oder absolutes Sein voraus; denn kein Relatives ohne Absolutes. Die

Annahme des letzteren ist also eine wissenschaftliche Notwendigkeit zwecks prinzipieller, letztinstanzlicher Erklärung der Welt.

Nun hat man freilich schon häufig seitens der modernen antichristlichen Weltansicht die Behauptung aufgestellt: die Annahme des Absoluten zwecks endgültiger Erklärung des Relativen sei keineswegs gefordert, sondern es geschehe dem Kausalitätsgesetz völlig Genüge durch einen Rückgang ins Unendliche innerhalb des Endlichen, d. h. indem man eine endlose Reihe von Ursachen annehme.

Allein diese Ansicht ist durchaus falsch; denn ein solcher unendlicher Regressus ist einfach unmöglich, da man im Endlichen nicht ins Unendliche zurückschreiten kann. Liegt es doch im Wesen des Endlichen, Grenzen zu haben; folglich kann die Sphäre des Endlichen nicht unendlich sein. Wer daher eine unendliche Kausalitätsreihe innerhalb des Endlichen annimmt, der behauptet ein unendliches Endliches und begeht damit einen offenbaren Widerspruch mit sich selbst[1]). Und dieses thut eben die antichristliche Weltauffassung, während dagegen die christliche Pilosophie mit vollem Rechte geltend macht, dass das Endliche nicht prinzipiell durch eine unendliche Kausalitäts- oder Ursachenreihe erklärt werden kann, da eine solche Reihe einfach unmöglich ist. Folglich setzt das Endliche oder Relative notwendig ein absolutes Wesen voraus.

Aber nun erhebt sich die grosse Frage: wie ist dieses näher zu fassen?

Das Absolute muss derart beschaffen sein, dass es

1) Damit stimmt auch E. Dühring überein, obschon dem Materialismus ergeben. Vgl. dessen „Cursus der Philosophie"; 1875 S. 36.

wirklich den Urgrund der bedingten Weltdinge oder des Relativen bilden kann; es muss daher in absoluter Weise das enthalten, was den Weltdingen in relativer oder beschränkter Weise wesenhaft oder naturgemäss zukommt.

Nun haben wir oben gesehen, dass das Grundwesen aller Dinge die Vernunft-Energie ist. Folglich muss auch das Absolute oder Gott als Vernunft-Energie gefasst werden, und zwar als die absolute Vernunft-Energie, während die Weltdinge relative oder bedingte Vernunft-Energien sind. Das ist unser allgemeiner metaphysischer Gottesbegriff.

Wir haben nun denselben etwas näher zu entwickeln.

Gott ist also dem Gesagten zufolge zunächst die absolute, d. h. in seinem Sein und Wirken unabhängige Energie oder die höchste Macht. Er besitzt daher die vollkommenste Produktivität, die Schöpfungskraft, d. h. die Fähigkeit, Dinge nach ihrem ganzen Sein und Wesen ins Dasein zu setzen. Deshalb braucht er auch zu seiner Bethätigung keinen Stoff, während alle übrigen Wesen, da sie nur relative oder bedingte Energiewesen sind, eines Materials zu ihrem Wirken bedürfen.

Doch Gott ist unserer obigen Erörterung zufolge nicht nur die absolute Energie oder die höchste Macht, sondern auch die absolute Vernunft oder die vollkommenste Intelligenz.

Die Vernunft hat nämlich verschiedene Stufen. Die niedrigste Stufe ist die unbewusste oder die lediglich objektive Vernunft. Diese ist dann vorhanden, wenn ein Ding, z. B. ein Mineral, in seinem Sein und Wirken den Denkgesetzen gemäss ist, ohne jedoch

selbst die geringste Ahnung davon zu haben. In diesem Falle ist die Vernunft rein objektiv.

Höher steht sie da, wenn sie auch subjektiv zu werden beginnt, indem sie zum, wenn auch anfänglich nur dunklen, Bewusstsein kommt, wie im Gefühl und Instinkt der Tiere. Hier ist die Vernunft objektiv und subjektiv.

Noch höher aber steht sie, wenn sie zum klaren Selbstbewusstsein, d. h. zum Nachdenken über sich selbst und zur Erfassung ihrer selbst, sowie zur freien Selbstbestimmung gelangt, wie beim normal entwickelten, reifen Menschen. Auf dieser Stufe wird die Vernunft zum Geist und damit zur Persönlichkeit. Denn beide gehen Hand in Hand, indem man nur da mit Recht von Geist und Person reden kann, wo ein Wesen Selbstbewusstsein und Selbstbesinnung besitzt [1]).

Aber wenn auch der Mensch in seiner geistigen Entwicklung noch so hoch steigt, wenn er auch in der Erfassung seiner selbst und in seiner freien Selbstbestimmung noch so weit fortschreitet, — er ist doch immer an gewisse Schranken gebunden; denn nie begreift er sich vollständig, sondern stets bleibt ein dunkler unbekannter Rest seines Wesens übrig. Desgleichen bekommt er sich nie ganz in seine Gewalt, er ist nicht in all seinem Wollen und Handeln frei, sondern vielfach abhängig. Kein Wunder; denn wenn er auch unter allen uns erfahrungsgemäss bekannten Weltwesen das vorzüglichste ist, so ist er doch nur ein relatives Wesen und darum sowohl in seiner Energie

1) Ein kleines Kind hat zwar diese Geistesthätigkeiten noch nicht, wird aber dennoch als Person und nicht als Sache betrachtet, weil ihm wenigstens die Fähigkeiten oder die realen Anlagen zu denselben zukommen.

oder Wirkungsfähigkeit als auch in seiner Vernunft begrenzt.

Anders dagegen Gott, die absolute Vernunft. Als solche besitzt er das vollendetste Selbstbewusstsein und die vollkommenste Selbstbestimmung und ist darum der höchste Geist und die freieste Persönlichkeit. Denn er hat weder in sich noch ausser sich eine Schranke, die ihn in seiner Thätigkeit hemmen könnte, ausser sich selbst d. h. seine unendliche Wesenheit.

Aber dennoch ist darum seine Freiheit keineswegs absolute Willkür. Denn diese ist eigentlich gar keine wahre, sondern nur eine Scheinfreiheit und führt immer mehr zur Unfreiheit. Besteht doch die wahre Freiheit nicht darin, dass man will und thut, was einem jedesmal beliebt, sondern darin, dass man sich zu seinem Wollen und Handeln bestimmt auf Grund der Einsicht in den wahren Wert des Gewollten. So ist es in unvollkommener Weise bei dem vernünftigen Menschen und in vollkommener Weise bei Gott der Fall. Denn auch die Freiheit Gottes besteht nur darin, dass er in seinem Wollen und Handeln sich stets aus sich selbst bestimmt, d. h. nach Massgabe seines eigenen Wesens, so dass er nichts will und thut, als was mit seinem Wesen übereinstimmt. Und darum ist er die freieste Persönlichkeit.

Man hat zwar seitens der modernen antichristlichen Philosophie schon oft behauptet, dass man Gott nicht als persönliches Wesen betrachten dürfe, weil das Persönlichsein eine Schranke in sich schliesse, welche nur dem Endlichen zukomme.

Allein das ist gleichfalls eine falsche Ansicht. Freilich ist unsere menschliche Persönlichkeit beschränkt, weil eben unsere Erkenntnis, unser Selbstbewusstsein und unser Wille beschränkt ist. Aber die

Beschränktheit liegt keineswegs im Wesen des Persönlichseins als solchen. Sondern wer volle Erkenntnis und volle Macht über Alles hat, so dass ihm nichts Widerstand leisten kann, der besitzt auch die vollendete, die höchste Persönlichkeit, das höchste souveräne Fürsichsein, weil er von nichts abhängig ist, und damit besitzt er zugleich die höchste denkbare Form der Wirklichkeit. Denn eine höhere Seinsform als die absolut vollkommene, freie, geistige Persönlichkeit kennen wir nicht und vermögen wir uns nicht einmal zu denken. Diese höchste Seinsform aber kann nur dem höchsten, dem absoluten Wesen d. i. Gott zukommen, und sie muss ihm zukommen, weil er, wie wir gesehen haben, die absolute Vernunft-Energie ist und als solche die in Rede stehende Wesensbestimmung notwendig in sich schliesst [1]).

Ist nun Gott die absolute Vernunft-Energie, die

1) Dass dieser unser metaphysischer Gottesbegriff mit dem christlich-theologischen in vollem Einklang steht, ist leicht ersichtlich. Denn der letztere ist bekanntlich der trinitarische, demzufolge die eine göttliche Natur in drei göttlichen Personen subsistiert, die als Vater, Sohn und hl. Geist bezeichnet werden. Und zwar gilt der Vater vornehmlich als die Urkraft oder die unendliche Macht, der Sohn speziell als die göttliche Vernunft oder Weisheit (Logos) und der hl. Geist als die göttliche Liebe oder die substanzielle Einheit beider. Diese drei wesentlichen Momente des christlich-theologischen Gottesbegriffs nun sind auch in unserm metaphysischen Gottesbegriff unstreitig enthalten. Denn wenn wir unsere auf Grund rein wissenschaftlicher Erwägungen aufgestellte Definition Gottes als der „absoluten Vernunftenergie“ zergliedern, so ergeben sich gleichfalls drei Momente: Gott ist nämlich 1. die absolute Energie oder die unendliche Macht (Vater), 2. die absolute Vernunft, die wir im Vorhergehenden stets als das logische Element charakterisiert haben, folglich der Logos (Sohn) und 3. die untrennbare Einheit beider oder der absolute Geist.

Weltdinge aber ihrem Grundwesen nach relative Vernunft-Energien, so folgt daraus, dass zwischen beiden keine völlige Differenz besteht, sondern im Gegenteil: alle Dinge haben eine, die einen entferntere, die andern nähere, Ähnlichkeit mit Gott, ihrem Ursprung[1]; der Mensch aber, weil er unter allen erfahrungsmässig bekannten Dingen die meiste Vernunft-Energie besitzt, ist ihm am ähnlichsten und wird deshalb auch mit Recht speziell das „Ebenbild Gottes" genannt.

Und aus dieser verschiedengradigen Ähnlichkeit der Dinge mit Gott folgt dann wieder die Möglichkeit einer realen Beziehung zwischen beiden. Denn wären die Dinge absolut verschieden von Gott, dann bestände zwischen ihnen eine unüberbrückbare Kluft und es könnte keine Beziehung zwischen einander stattfinden. So aber, dass die Dinge im Grundwesen mit Gott übereinstimmen, können sie auch in Beziehung zu einander stehen. Insbesondere kann diese Beziehung zwischen Gott und dem Menschen stattfinden, da dieser unter allen empirischen Dingen im Grundwesen am meisten ihm ähnlich ist, indem er gleichfalls, wenn auch in beschränkter Weise, eine selbstbewusste, freie Persönlichkeit darstellt und darum imstande ist, Gott als den ersten Urheber aller Dinge zu erkennen und als das vollkommenste Wesen zu lieben, woraus sich die Möglichkeit der Religion ergiebt.

Hiermit sind wir auf dem Gipfelpunkt unserer Entwicklung angelangt. Darum wollen wir hier stehen

1) S. Thomas A., Summa c. Gent. III, c. 69: Si communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est, ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

bleiben und zum Schlusse uns noch die eminente Bedeutsamkeit des von uns vertretenen metaphysischen Grundprinzips kurz darlegen [1]).

XIV. Die Bedeutsamkeit des Prinzips der Vernunft-Energie

1. Seine Wichtigkeit für die Lösung der philosophischen Hauptfragen.

a. Das erkenntnistheoretische Grundproblem.

Das Grundproblem der Erkenntnistheorie lässt sich kurz in die Frage fassen: wie ist die Erkenntnis des Wirklichen möglich?

Dieselbe ist, wie wir im I. Abschnitt gehört haben, ein Produkt aus zwei Faktoren: einem subjektiven und einem objektiven. Denn zu jeder Erkenntnis gehört notwendig ein Subjekt, das erkennt, und ein Objekt, das erkannt wird. Denn nur dadurch, dass der Seinsinhalt im Denkinhalt ideell reproduziert wird, entsteht wahre Erkenntnis. Diese ideelle Reproduktion ist aber offenbar nur möglich, wenn sich die beiden genannten Inhalte mit einander vereinbaren lassen.

Folglich muss, wenn wirklich Erkenntnis stattfinden soll, zwischen dem Subjekt und seinem Denkinhalt einerseits und dem Objekt und seinem Seinsinhalt andererseits eine Harmonie bestehen. Und diese Harmonie hat sich uns in der Vernunftenergie erschlossen, welche wir in allen realen Wesen als deren gemeinsamen Grundcharakter entdeckt haben. Dadurch nämlich, dass die äusseren Objekte, ähnlich wie die denkenden Subjekte, systematisch konstituierte Energiewesen sind, und dass auf beiden Seiten dieselben Grundgesetze der Logik oder der Vernunft walten,

1) Über die 10 Universalgesetze alles Wirklichen siehe mein „Grundproblem der Metaphysik" S. 176 ff.

stimmen sie mit einander überein und ist ihre Erkenntnis möglich. Folglich bietet das Prinzip der Vernunft-Energie einen Schlüssel zur Lösung des erkenntnistheoretischen Hauptproblems.

b. Das kosmologische Grundproblem.

Dasselbe besteht in der Frage: wie ist die Welt trotz aller Verschiedenheit der sie bildenden Wesen als einheitliches System möglich?

Antwortet man darauf: das ist eine Folge des durchgängigen Kausalzusammenhanges der Dinge, indem dieselben in beständiger Wechselwirkung mit einander stehen, so drängt sich sofort die weitere Frage auf: wie ist dieser Kausalzusammenhang, diese Wechselwirkung möglich?

Wir haben bereits früher gehört, dass sie nur unter der Bedingung möglich sein kann, dass die Weltdinge etwas mit einander gemein haben; denn wenn nicht, so könnten sie in keiner Beziehung zu einander und folglich auch nicht in Wechselwirkung mit einander stehen.

Wir haben nun im Vorstehenden nach diesem Gemeinsamen geforscht und es in der Vernunft-Energie gefunden und damit den Möglichkeitsgrund entdeckt für den Kausalzusammenhang und die Wechselwirkung der Dinge. Hiemit ist zugleich die Lösung des kosmologischen Grundproblems gegeben.

c. Das anthropologische Grundproblem.

Dieses hängt mit dem soeben besprochenen Problem zusammen, indem es gleichsam einen besonderen Teil desselben bildet. Es besteht in der Frage: wie ist die Gemeinschaft von Leib und Seele im Menschen möglich?

Über diese Frage wurden schon viele Erörterungen seit Jahrhunderten gepflogen. Die Theorien, die man zur Lösung dieses Problems aufgestellt hat, lassen sich in zwei Hauptklassen sondern: in den absoluten Dualismus und in den absoluten Monismus.

Was zunächst den ersteren betrifft, so nimmt derselbe eine vollständige Wesensverschiedenheit zwischen Leib und Seele an. Das that besonders Descartes und seine Schule. Die Folge dieser extremen falschen Voraussetzung war, dass die betreffenden Philosophen, die sie machten, die Gemeinschaft und das Zusammenwirken von Leib und Seele nicht natürlich erklären konnten, sondern ihre Zuflucht zu einer übernatürlichen Ursache, zu Gott nehmen mussten, wie der sogen. Occasionalismus des Geulincz, Malebranche u. a. es gethan hat. Nach der Ansicht dieser besteht zwischen Leib und Seele in Wahrheit wegen ihrer absoluten Wesensverschiedenheit keine Wechselwirkung, sondern Gott ist es, welcher bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen entsprechende Vorstellungen in uns, und umgekehrt bei Gelegenheit auftauchender Vorstellungen entsprechende Bewegungen im Körper hervorbringt.

Diese Ansicht ist jedoch offenbar verfehlt, und zwar aus drei Gründen: erstens nämlich ist schon ihre ganze Voraussetzung falsch, auf der sie ruht. Diese Voraussetzung ist die Annahme der absoluten Wesensdifferenz von Leib und Seele. Diese Annahme ist unhaltbar; denn wenn auch beide, wie wir gezeigt haben, wesentlich von einander verschieden sind, so doch nicht in jeder Beziehung, sondern im Grundwesen stimmen sie, wie wir gleichfalls oben dargethan haben, mit einander überein.

Zweitens ist die in Rede stehende Lehre auch

deshalb verfehlt, weil sie durch die Annahme eines beständigen Eingreifens Gottes in das tägliche, ja stündliche Leben des Menschen an die Stelle einer wissenschaftlichen Erklärung nichts als permanente Wunder setzt.

Und drittens ist diese Theorie auch darum unannehmbar, weil sie in ihrer Konsequenz die moralische Verantwortlichkeit für unsere Handlungen aufhebt; denn wenn wir dieselben nicht selbst vollbringen, dann sind wir auch nicht dafür verantwortlich, sondern nach dieser Lehre Gott, der sie vollbringt.

Ähnlich wie die soeben besprochene Anschauung ist die bezügliche Theorie von Leibniz, „praestabilierte Harmonie“ genannt. Nach dieser nämlich hat Gott alle einzelnen Wesen von Anfang an so eingerichtet, dass sie sich in Übereinstimmung mit einander entwickeln, infolge dessen, wenn in dem einen Dinge etwas geschieht, zugleich in dem andern eine entsprechende Veränderung eintritt, ohne dass das eine auf das andere einen Einfluss ausübt.

Auch diese Lehre befriedigt durchaus nicht, da sie keine natürliche, sondern eine sehr gekünstelte Erklärung der Sache giebt. Sie unterscheidet sich im Grunde von der erstgenannten nur dadurch, dass sie an die Stelle der permanenten Wunder ein einmaliges an den Anfang der Dinge setzt.

Im geraden Gegensatz zu dem absoluten Dualismus steht der absolute Monismus, der in der modernen antichristlichen Philosophie die Hauptrolle spielt. Diesem zufolge sind die leiblichen und die seelischen Erscheinungen nur zwei Seiten eines und desselben Wesens; denn es giebt auf diesem Standpunkt nur eine Substanz in der Welt mit zwei Haupt-

seiten. So bemerkt z. B. A. Bain: „Wir sind berechtigt zu sagen, dass dasselbe Wesen abwechselnd Objekt und Subjekt ist . . . Die Argumente für zwei Substanzen haben, nach unserer Überzeugung, gänzlich alle Stützen verloren, sie sind nicht mehr mit der bestehenden Wissenschaft und einem klaren Denken vereinbar. Die eine Substanz mit zwei Klassen von Eigenschaften, zwei Seiten, einer physischen und einer geistigen — eine Einheit mit zwei Gesichtern — scheint allen Bedürfnissen des Falles zu genügen [1]."

So mag es Manchen scheinen, aber in Wahrheit ist es durchaus nicht der Fall. Denn diese Annahme ist widerspruchsvoll und darum unhaltbar. Wieso?

Wenn es wahr ist, was wir früher scharf nachgewiesen haben, und was auch Bain selbst zugiebt [2], dass die physischen und geistigen Eigenschaften oder Erscheinungen wesentlich verschieden von einander sind, können sie dann aus einer und derselben Substanz oder aus einem und demselben Wesen stammen, d. h. wesentlich eins sein? Das ist ein offenbarer Widerspruch; denn es ist unmöglich, dass das wesentlich Verschiedene wesentlich eins sei, oder dass wesentlich verschiedene Eigenschaften aus einem und demselben Wesen oder derselben Substanz erfolgen sollen.

Aber dennoch nimmt diese „Einheit und Identität des Substrats der physischen und der psychischen Vorgänge" [3] die moderne antichristliche Weltanschauung

1) A. Bain, Geist und Körper; Deutsche Ausgabe 2. Aufl. 1881 S. 169 u. 241. — Ähnlich A. Riehl, Der philos. Kriticismus 1887 Bd. II Teil 2 S. 353.

2) Bain, a. a. O. S. 152 f.

3) A. Riehl, a. a. O. — E. Häckel, Der Monismus 1893 S. 14. 21.

sogar als ihr Grundprinzip an und nennt sich deshalb mit Stolz: Monismus! — Folglich enthält das Grundprinzip dieser Weltanschauung einen Widerspruch in sich selbst und bekundet sich hiedurch als sicher falsch. Infolge dessen kann sie natürlich auch keine befriedigende Lösung des in Rede stehenden anthropologischen Hauptproblems bieten. Dazu ist also, wie wir im Vorstehenden gezeigt haben, sowohl der früher herrschende „absolute Dualismus" als auch der gegenwärtig auf gegnerischer Seite herrschende „absolute Monismus" durchaus unfähig.

Anders verhält sich wieder die Sache nach unserer Theorie, indem wir sowohl die Einseitigkeit des absoluten Dualismus als die des absoluten Monismus vermeiden und den „goldenen Mittelweg" einschlagen. Wir betonen nämlich auf der einen Seite zwar auf Grund unserer früheren Nachweise, dass die körperlichen und die geistigen Thätigkeiten wesentlich von einander verschieden sind und darum auch wesentlich verschiedene Subjekte oder Substanzen fordern, aber wir stellen auf der andern Seite in Abrede, dass die erwähnten beiden Klassen von Dingen „in einem totalen oder absoluten Gegensatze" stehen, da wir gezeigt haben, dass sie in sehr wichtigen Charakteren mit einander übereinstimmen und somit im Grundwesen zusammentreffen. Die Folge davon ist, dass sie trotz ihrer wesentlichen Unterschiede dennoch einander nicht ausschliessen, sondern in kausalem Zusammenhang zu einander stehen und Einfluss auf einander üben können.

Unsere metaphysische Hauptansicht lässt sich also kurz in die Formel zusammenfassen: die körperlichen und die geistigen Dinge sind zwar wesentlich verschieden, aber grundwesentlich eins, und

können darum auf einander wirken. Wir stehen sonach in der Mitte zwischen dem absoluten oder extremen Dualismus und dem absoluten oder extremen Monismus, ähnlich wie wir in der Erkenntnistheorie zwischen dem extremen Realismus und dem extremen Idealismus, in der Naturphilosophie zwischen der extremen Stabilitätstheorie und dem extremen Evolutionismus, und in der Ethik zwischen dem extremen Indeterminismus und dem extremen Determinismus Stellung genommen haben. Unser Standpunkt in der Metaphysik ist der „relative Monismus" und in der Erkenntnistheorie der „kritische Realismus", welch letztere Bezeichnung wir übrigens auch für unsere gesamte philosophische Weltanschauung gebrauchen.

d. Das ethische Grundproblem.

Dasselbe betrifft die Frage nach der höchsten Aufgabe des Menschen oder: wohin soll unser Streben prinzipiell gerichtet sein, um den Endzweck unseres Daseins zu erreichen? Auf diese Frage wurden von der modernen antichristlichen Weltanschauung verschiedene Antworten gegeben, auf die wir aber hier, da es uns über den Rahmen dieses Werkes weit hinausführen würde, nicht näher eingehen können. Wir verweisen deshalb auf die Kritik derselben von F. J. v. Stein (jetzt Erzbischof in München) in seinen „Moralprinzipien" [1]) und C. Didio in seiner „modernen Moral" [2]) und bieten hier kurz nur unsere eigene Auffassung.

Die Antwort auf die oben gestellte ethische Grund-

1) Fr. J. v. Stein, Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprinzipien, 2. Ausg. Würzburg 1879.

2) C. Didio, Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien kritisch beleuchtet; 1896 (Strassburger Theolog. Studien Bd. II Heft 3).

frage ergiebt sich vom philosophischen Standpunkt aus zunächst aus der Betrachtung unseres Wesens; denn wir können nur das als Lebensaufgabe vollbringen, was in unserem Wesen angelegt ist. Auch hier gilt also das Gesetz der Veranlagung, das uns schon früher in unseren Betrachtungen wiederholt begegnete.

Nun haben wir aber im Vorhergehenden als unser Wesen die Vernunftenergie erkannt. Folglich liegt es uns ob, die von Natur uns innewohnende Vernunftenergie so viel als möglich auszuwirken und zu bethätigen. Denn jedes Ding hat die Aufgabe, die in ihm liegenden Wesensanlagen je nach seiner Stellung und seinen Verhältnissen in der Welt nach Kräften zu verwirklichen. Das ist unstreitig eine ganz vernünftige und berechtigte Forderung, die allgemeine Geltung hat. Die körperlichen Wesen vollziehen diese Aufgabe ihrer Natur entsprechend mit Notwendigkeit; die geistigen Wesen, wie die Menschen, sollen sich derselben, gleichfalls ihrer geistigen Natur entsprechend, mit Freiheit hingeben, und soweit sie das thun, handeln sie sittlich gut.

Darum lautet das allgemeine Moralprinzip von unserem philosophischen Standpunkt aus: wirke, soviel als in deiner Macht steht, die dir innewohnende Vernunftenergie d. h. deine physischen und geistigen Kräfte deinem Wesen oder deiner Idee entsprechend im Leben aus!

Und da kein Mensch für sich allein in der Welt steht, sondern mit anderen Menschen und Wesen zusammenlebt, von denen er in seinem Sein und seiner Entwicklung abhängig ist und gefördert wird, so hat er auch gegen diese bestimmte Pflichten, die sich in das allgemeine Postulat zusammenfassen lassen: fördere auch in deinen Mitmenschen und in allen

Wesen, mit denen und soweit du mit ihnen in Beziehung stehst, nach Kräften die Entwicklung der Vernunftenergie!

Weil wir ferner den früheren Erörterungen gemäss durch die uns zukommende Vernunftenergie Ähnlichkeit mit Gott, der höchsten, vollkommensten, absoluten Vernunftenergie, haben, so lässt sich unser philosophisches Moralprinzip auch in die Worte fassen: strenge alle dir zu Gebote stehenden Kräfte an, um das dir der Anlage nach wesenhaft innewohnende göttliche Ebenbild durch die freie That im Leben zu verwirklichen! Oder kurz: werde Gott, dem Vollkommensten, in deiner Gesinnungs- und Handlungsweise so ähnlich, als du es vermagst! Sonach besteht die höchste Aufgabe des Menschen auf Erden, wie schon Platon ahnungsvoll erkannt, und Jesus Christus mit voller Klarheit durch Wort und That gelehrt hat, in der möglichsten Verähnlichung mit Gott durch die allseitige freie Entfaltung der uns zukommenden Vernunftenergie. Ein höheres, idealeres und doch zugleich praktisches Moralprinzip giebt es nicht und hat auch die moderne antichristliche Wissenschaft keineswegs zutage gefördert. Denn was diese als Moralprinzipien aufgestellt hat, wie Förderung der Humanität, des allgemeinen Menschheitswohles, des Kulturfortschrittes und dgl., ist als wesentliches Moment auch in dem von uns vertretenen Moralprinzip enthalten und noch mehr als dieses.

Darum sagt mit Recht der grosse Dichter-Philosoph Goethe: „Mag die geistige Kultur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will — über die Hoheit und sittliche Kultur des

Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen".

Hiemit haben wir die sachliche Bedeutung unseres metaphysischen Grundprinzips zur Aufhellung der philosophischen Hauptprobleme nachgewiesen. Es erübrigt uns noch, auch seine Stellung in der Geschichte der Philosophie näher zu bestimmen.

2. Die Stellung des Vernunftenergie-Prinzips in der Geschichte der Philosophie.

Um diese Stellung zu fixieren, müssen wir zunächst einen kurzen Blick auf die übrigen bisher geltend gemachten metaphysischen Standpunkte werfen. Dieselben lassen sich im Allgemeinen in zwei Hauptgruppen teilen: in vorwiegend materiale und in vorwiegend formale Prinzipien.

Zu den ersteren gehört 1. Das Prinzip des metaphysischen Materialismus, der das Grundwesen aller Dinge in der Materie oder im Stoffe erblickt, wie die jonischen Naturphilosophen, die Atomiker, die Stoiker und die verschiedenen späteren Materialisten; 2. das Prinzip des metaphysischen Pantheismus: wie das Sein der Eleaten, die absolute Substanz des Spinoza und der Monismus der Neuzeit; sowie 3. der Wille Schopenhauer's, E. v. Hartmann's und Wundt's.

Zu den vorwiegend formalen metaphysischen Prinzipien sind zu rechnen: 1. die Zahlen der Pythagoreer, 2. die Ideen des Platon, 3. die Formen des Aristoteles, 4. die vorstellenden Wesen oder Monaden des Leibniz und die Realen des Herbart, 5. die Vernunft des Hegel, 6. die Phantasie Frohschammer's und 7. das Gefühl F. v. Feldegg's.

Alle diese metaphysischen Grundprinzipien und die auf sie gebauten Systeme haben wir in unserem Werke:

„Das Grundproblem der Metaphysik“ (Mainz 1894 S. 26—142) einer eingehenden Prüfung unterworfen und sie als teils einseitig, teils verfehlt nachgewiesen. Darum waren wir bemüht, in unserer Weltauffassung die Mängel dieser vorangegangenen metaphysischen Systeme möglichst zu vermeiden und ihre Einseitigkeit zu überwinden, indem wir in dem von uns vertretenen Weltprinzip sowohl die materiale als auch die formale Seite gleichmässig berücksichtigten. Das Erstere thaten wir in dem Momente der Energie, das Zweite in dem der Vernunft. Was die bisherigen metaphysischen Prinzipien Wahres in sich enthalten, schliesst auch unsere Theorie in geläuterter Form in sich.

So hat z. B. das Formprinzip des Aristoteles auch in unserer Lehre seine Stelle, indem wir jedes reale Wesen als ein bestimmtes System fassen, das für seine Wirksamkeit von grosser Bedeutung ist. Die Systematik betrachten wir daher als eine wesentliche Bestimmung eines jeden Dinges.

Aber das blosse Form- oder Anordnungs-Prinzip reicht zur Erklärung der Dinge nicht aus. Denn erstens lässt sich vernünftigerweise keine Form denken und auch nirgends thatsächlich nachweisen, ohne jeden Inhalt, und zweitens ist die blosse Form für sich allein nicht imstande, Funktionen auszuüben oder Wirkungen zu setzen. Zwar ist die Form d. h. die bestimmte Anordnung der Elemente eines Wesens von grosser Wichtigkeit für die Art und Weise seiner Bethätigung, aber sie ist nicht die eigentliche und einzige Ursache der letzteren überhaupt, sondern setzt eben die Wesenselemente als notwendige Bedingung voraus. Darum muss zur Form, wenn sie etwas leisten soll, notwendig noch ein thätiges Prinzip hinzukommen, und dieses erblicken wir in den Kräften, welche jedes Wesen

konstituieren. Denn nur dadurch, dass 1. jedes Wesen von Natur aus bestimmten Kräften besteht, dass 2. diese Kräfte ein gewisses System bilden oder zu einer gewissen Form verbunden sind, und dass sie 3. sowohl unter einander als auch zu den Kräften anderer Dinge in gesetzmässiger Beziehung stehen, ist Wirkungsfähigkeit der Einzelnen möglich.

Unsre Stellung also zum metaphysischen Formprinzip des Aristoteles ist kurz gesagt folgende: 1. beseitigen wir seine Vagheit, indem wir es näher als Systematik, d. h. als eine gewisse Anordnung der Elemente eines Wesens bestimmen, die in festen gesetzlichen Beziehungen zu einander stehen; und 2. ergänzen wir dasselbe durch die Momente der Energetik und Logik, indem wir jedes Wesen als ein logisch determiniertes Kräftesystem fassen, d. h. als ein solches, das ausser seinen besonderen Gesetzen auch den allgemeinen Gesetzen des Denkens unterworfen ist. Dass aber in dieser genaueren Fassung und Ergänzung ein wissenschaftlicher Fortschritt gegen Aristoteles und seine Schule liegt, wird kein Vernünftiger leugnen können.

Ähnlich verhält es sich auch rücksichtlich des Hegelischen metaphysischen Prinzips. Nach Hegel nämlich bildet der Vernunftgehalt die Substanz aller Dinge, was er kurz in die Formel gefasst hat: „Alles Wirkliche ist vernünftig“. Über diesen Ausspruch wurde schon viel gespottet. Aber nicht mit Recht. Denn wenn man ihn gehörig versteht, wird man finden, dass er eine tiefe Wahrheit einschliesst. Versteht man nämlich unter dem „Wirklichen“ das wesenhafte Sein und Wirken, und unter dem Ausdruck „vernünftig“ das den Grundgesetzen der Logik oder des vernünftigen Denkens Entsprechende, dann ist dieser Satz richtig; denn in der That ist alles wesen-

hafte Sein und Wirken, wie wir nachgewiesen haben, den Gesetzen der Vernunft gemäss. Darum haben auch wir diese Wahrheit, welche dàs Fundament des metaphysischen Idealismus ausmacht, als wesentlichen Faktor in unser metaphysisches Grundprinzip aufgenommen.

Aber dennoch besteht zwischen unserem und dem Hegelischen Grundprinzip ein bedeutender Unterschied, indem wir 1. die Vernunft, die wir allen Dingen von Natur aus vindizieren, in nicht so spezifischem Sinne fassen wie Hegel, der dieselbe als „dialektisches Denken" betrachtete, sondern ganz allgemein als logische Gesetzmässigkeit; und indem wir 2. nicht wie Hegel meinen, damit schon den Grundkern aller Wirklichkeit vollständig getroffen zu haben. Denn das logische Moment macht nur eine Seite des gemeinsamen Wesens aller Dinge aus, aber nicht dessen ganzen Inhalt, sondern dazu gehören, wie wir gesehen haben, notwendig noch andere Faktoren: nämlich ein gesetzlich bestimmtes, substanzielles Kräftesystem. Da aber der metaphysische Idealismus dieses nicht beachtet hat, darum ist auch er einseitig und bedarf einer Berichtigung und Ergänzung, die wir in unserer Theorie gegeben zu haben glauben.

Ähnlich ist auch das Verhältnis unseres Prinzips zu dem Willensprinzip Schopenhauer's, E. v. Hartmann's und Wundt's. Denn was diese mit ihrem Prinzip des Willens intendierten, das kommt in unserem Prinzip in dem Momente der „Energie" zur Geltung; aber mit dem beachtenswerten Unterschied, dass 1. der „Wille", den jene als das Grundwesen alles Seins betrachten, thatsächlich nur auf einem beschränkten Gebiete des Seins sich nachweisen lässt, während dagegen die „Energie" unstreitig bei allen Wesen sich vorfindet;

und dass 2. der blosse blinde Wille durchaus nicht hinreicht, um damit die „Vernünftigkeit" in den Wesen und in der Welt zu erklären. Es fehlt ihm also das logische Element, während in unserem Weltprinzip beide Elemente gleichmässig enthalten sind.

Und was unser Verhältnis zu dem modernen Monismus betrifft, so haben wir wohl denselben als unhaltbar nachgewiesen, aber ein wichtiges Wahrheitsmoment kommt auch ihm zu: dass er nämlich mit Recht eine einheitliche Weltauffassung fordert. Sein Fehler aber besteht darin, dass er das Einheitsprinzip falsch auffasst und die wesentliche Verschiedenheit der körperlichen und geistigen Erscheinungen in der Welt leugnet. Das ist verkehrt; denn so wenig es möglich ist, mit dem Materialismus die geistigen Erscheinungen aus den körperlichen Vorgängen abzuleiten, ebenso wenig ist es möglich, beide Klassen von Erscheinungen trotz ihrer wesentlichen Unterschiede aus einem und demselben Substrat unmittelbar hervorgehen zu lassen; denn aus Identischem können nicht wesentlich verschiedene Erscheinungen erfolgen.

Auch diesen Fehler haben wir in unserer Theorie vermieden, indem wir einerseits die wesentliche Verschiedenheit der körperlichen und geistigen Thätigkeiten und der ihnen zugrundeliegenden Subjekte oder Substanzen anerkennen, und andrerseits deren einheitliches Grundwesen nachgewiesen haben. Folglich ist auch unsere Weltansicht einheitlich und erfüllt somit die berechtigte Forderung, die der Monismus an eine solche stellt, ohne jedoch dessen Fehler zu teilen. Unser Standpunkt ist sonach gleichfalls der Monismus, aber nicht der absolute, sondern der relative.

Hiemit glauben wir die Aufgabe, die wir uns in diesem Werke setzten, gelöst zu haben. Diese Aufgabe

war: die Wahrheit der christlichen Philosophie, soweit sich dieselbe bis jetzt entwickelt hat, gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des 19. Jahrhunderts wissenschaftlich zu erweisen. Dies haben wir nun nach Massgabe unserer intellektuellen Kräfte gethan. Und wer mit hinreichender Sachkenntnis und Unparteilichkeit unseren Erörterungen gefolgt ist, wird wohl zugestehen müssen, dass die christliche Philosophie nach ihrer gegenwärtigen Bildungsphase, die wir als „kritischen Realismus" bezeichnet haben, eine achtunggebietende Stellung einnimmt, da sie wissenschaftlich fester begründet ist, als die von gewisser Seite so hoch gepriesene moderne antichristliche Weltanschauung. Denn diese ist, wie sie in ihren Hauptpropheten Strauss[1]) und Häckel[2]) selbst gesteht, eigentlich keine Wissenschaft, sondern nur ein „Glaubensbekenntnis". Damit geben ja ihre ersten und berühmtesten Vertreter zu, dass ihre moderne Weltansicht nicht auf sicheren unleugbaren Thatsachen und wissenschaftlichen Beweisen, sondern nur auf subjektiven Meinungen und Hypothesen beruht. Und dass dem wirklich so ist, haben wir in diesem Werke fort und fort gezeigt.

Wie ganz anders steht doch nach unseren Darlegungen die gegenwärtige christliche Philosophie da! Diese baut sich auf einem festen Fundament auf: nämlich auf den unleugbaren allgemeinen Thatsachen der innern und äussern Erfahrung und auf den Gesetzen der Logik, und was nicht mit diesen übereinstimmt, weist sie ab. Darum ist sie nicht, wie ihre Antipodin, ein blosses „Glaubensbekenntnis", sondern wahre Wissenschaft.

1) Strauss, Der alte und der neue Glaube.

2) Häckel, Der Monismus; Glaubensbekenntnis eines Naturforschers, 1893.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fischer, Engelbert Lorenz,

Der Triumph der christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des XIX. Jahrhunderts eine Festgabe zur Säcularwende

Mainz 1900

Ph.u. 182 prs-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172175-1